OARE CE ÎNSEAMNĂ TOATE ASTEA?

o foarte scurtă introducere în filosofie

THOMAS NAGEL

Editura ALL

What Does It All Mean ?
Thomas Nagel
New York, Oxford
© Oxford University Press, 1987
All rights reserved

© 1994 - Editura **ALL**
Oare ce înseamnă toate astea?
Thomas Nagel
ISBN 973-9156-85-1
Toate dreprturile asupra acestei versiuni aparțin în exclusivitate editurii **ALL**.
Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL**.
Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.
Traducere: Isabela Ieţcu - Preoteasa

Editura **ALL** Bucureşti
Calea Victoriei 120
☎ 659 5348, 312 4140, 650 4420
Fax 312 3407

Redactor: Roxana- Aura Duma
Coperta: Carmen Fundi
Tehnoredactare computerizată: Mircea Moldoveanu
BIC - **ALL** srl

PRINTED IN ROMÂNIA

OARE CE ÎNSEAMNĂ TOATE ASTEA?

O FOARTE SCURTĂ INTRODUCERE
ÎN FILOSOFIE

Colecția *Filosofie* a Editurii **ALL** cuprinde:

1. **Metafizica lumilor posibile şi existența lui Dumnezeu**
   A. Miroiu - 1993

2. **Cognitio - o introducere critică în teoria cunoaşterii**
   Mircea Flonta - 1994

3. **Biognoseologie** - ediție româno-franceză
   Denis Buican Peligrad - 1994

4. **Sinergetica gândirii**
   Dan Farcaş - 1994

CUPRINS

1. Introducere 1

2. Cum putem cunoaşte ceva? 5

3. Problema existenței altor minți 13

4. Raportul minte-corp 19

5. Înțelesul cuvintelor 27

6. Problema libertății 34

7. Binele şi răul 43

8. Problema dreptății 55

9. Problema morții 63

10. Sensul vieții 69

1
Introducere

Această carte reprezintă o scurtă introducere în filosofie destinată tuturor acelora care n-au nici cea mai mică idee despre acest subiect. Filosofia se studiază de obicei de-abia în facultate şi presupun că majoritatea cititorilor au ajuns la vârsta studenţiei sau poate că au şi depăşit-o. Dar asta n-are nimic de-a face cu natura subiectului nostru şi aş fi cât se poate de fericit dacă această carte ar prezenta interes şi pentru nişte liceeni inteligenţi, amatori de idei abstracte şi argumente teoretice - dacă s-ar întâmpla să-i pice vreunuia din ei în mână.

Capacităţile noastre analitice ating în general un înalt grad de dezvoltare înainte ca noi să fi ajuns să cunoaştem mare lucru despre lume. Astfel, în jurul vârstei de paisprezece ani, mulţi oameni încep să reflecteze pe cont propriu asupra unor probleme filosofice - să se întrebe, de pildă, ce există cu adevărat, dacă putem ajunge să cunoaştem ceva, dacă până la urmă putem spune ce e binele sau răul, dacă viaţa are vreun sens, dacă moartea reprezintă sau nu sfârşitul. Despre aceste probleme se tot scrie de mii de ani, dar materia primă pentru filosofie provine direct din lume şi din relaţia noastră cu ea, nu din scrierile trecutului. De aceea, aceste întrebări revin fără încetare în minţile unor oameni care n-au citit niciodată vreun rând despre ele.

Cartea de faţă reprezintă o introducere directă în problematica a nouă teme filosofice, care pot fi înţelese în sine, fără referire la istoria gândirii. Nu intenţionez să iau în discuţie marile opere filosofice ale trecutului, nici contextul cultural al apariţiei lor. Esenţa filosofiei rezidă în anumite

întrebări care nedumeresc în mod firesc mintea cugetătoare a omului şi cea mai bună cale de a începe să studiezi filosofia este să reflectezi asupra lor în mod nemijlocit. Făcând asta, vei fi mai în măsură să apreciezi munca celor care au încercat, şi ei,să rezolve aceleaşi probleme.

Filosofia se deosebeşte şi de ştiinţele experimentale, şi de matematică. Spre deosebire de ştiinţele experimentale, ea nu se bazează pe experimente sau pe observaţie, ci doar pe gândire. Şi, spre deosebire de matematică, ea nu foloseşte metode formale de verificare. Filosofia se face doar punând întrebări, construind raţionamente, încercând ipoteze şi concepând argumente posibile împotriva lor şi întrebându-ne asupra modului *cum* funcţionează de fapt conceptele noastre.

Principala preocupare a filosofiei este de a pune în chestiune şi de a încerca să înţeleagă o serie de noţiuni cât se poate de comune pe care le folosim cu toţii zi de zi fără a ne gândi prea mult la ele. Istoricul se va întreba ce s-a petrecut la un anumit moment dat, cândva, în trecut. Filosoful, însă, se va întreba: "Ce este timpul?". Matematicianul va cerceta relaţiile dintre numere, dar filosoful se va întreba: "Ce e numărul?". Fizicianul va dori să afle din ce sunt alcătuiţi atomii sau cum se explică gravitaţia. Filosoful, însă, se va întreba cum putem şti dacă mai există ceva în afara propriilor noastre minţi. Psihologul va investiga modul în care copiii învaţă o limbă. Filosoful, însă, va întreba: "Ce face ca un cuvânt să însemne ceva?" Oricine se poate întreba dacă e bine sau rău să te strecori într-o sală de cinematograf fără bilet. Filosoful se va întreba: "Ce face ca o faptă să fie rea sau bună?".

Nu ne-am putea descurca în viaţă dacă n-am considera concepte ca cele de timp, număr, cunoaştere, limbă, bine şi rău ca fiind, în general, de la sine înţelese. În filosofie, însă,

investigăm tocmai aceste lucruri. Scopul este acela de a împinge puţin mai departe graniţele înţelegerii lumii şi a propriei noastre fiinţe. Evident, nu e uşor. Cu cât sunt mai fundamentale ideile pe care încerci să le investighezi, cu atât vor fi mai sărace uneltele cu care va trebuie să lucrezi. Nu prea ai ce să consideri drept dat sau de la sine înţeles. Prin urmare, filosofia este o activitate oarecum năucitoare şi puţine din concluziile ei rezistă contestărilor un timp mai îndelungat.

Întrucât sunt de părere că cel mai bun mod de a învăţa filosofie este de a reflecta asupra unor chestiuni precise, nu voi mai insista asupra naturii ei generale. Cele nouă probleme pe care le vom lua în considerare sunt următoarele:

Cunoaşterea lumii care există în afara minţilor noastre
Cunoaşterea altor minţi decât mintea proprie
Raportul dintre minte şi creier
Cum e posibil limbajul
Dacă voinţa noastră e liberă sau nu
Care este baza moralei
Care inegalităţi anume sunt nedrepte
Ce este moartea
Care este sensul vieţii

Cele de mai sus reprezintă doar o selecţie - există şi multe, multe altele.

Afirmaţiile mele vor reflecta propriul meu punct de vedere şi nu vor reprezenta în mod necesar concepţiile majorităţii filosofilor. Probabil că oricum nu există o anumită concepţie a majorităţii filosofilor asupra acestor probleme: filosofii se contrazic între ei şi fiecare întrebare filosofică are faţete multiple. Părerea mea personală este că

cele mai multe din aceste probleme nu au fost rezolvate încă şi că e foarte posibil ca unele dintre ele nici să nu-şi afle vreodată rezolvarea. Dar scopul meu aici nu e de a oferi răspunsuri - nici măcar răspunsuri pe care eu însumi le consider corecte - ci de a vă familiariza cu aceste probleme într-un mod preliminar, în aşa fel încât să vă puteţi apoi bate capul singuri cu ele. Înainte de a încerca să înţelegi o mulţime de teorii filosofice, este mai bine să te laşi pradă nedumeririi în faţa întrebărilor filosofice la care aceste teorii încearcă să găsească un răspuns. Şi cel mai bun mod de a face acest lucru este de a examina câteva soluţii posibile şi de a vedea de ce nu merg. Voi încerca să las aceste probleme deschise, dar chiar şi atunci când voi spune care e părerea mea, nu trebuie să mă credeţi dacă nu vi se pare că sunt convingător.

Există nenumărate texte introductive excelente, care includ selecţiuni din operele clasicilor filosofiei, cât şi din lucrări mai recente. Această cărţulie nu doreşte să se substituie unei abordări de acest tip, dar sper că va oferi totuşi o perspectivă introductivă cât se poate de limpede şi de directă asupra subiectelor abordate. Dacă, după ce aţi citit-o, vă veţi decide să reveniţi asupra lor şi să le aprofundaţi, vă veţi da seama câte ar mai fi încă de spus faţă de câte am putut spune aici.

2
Cum putem cunoaşte ceva?

Dacă te gândeşti puţin, interiorul propriei tale minţi e singurul lucru de care poţi fi sigur.

Toate opiniile tale - fie ele despre soare, lună sau stele, despre casa şi cartierul în care locuieşti, despre istorie, ştiinţă, despre ceilalţi oameni, chiar despre existenţa propriului tău corp - se bazează pe experienţele şi gândurile tale, pe sentimentele şi impresiile tale senzoriale. Numai pe ele te poţi baza în mod direct, fie că vezi cartea pe care o ţii în mână sau simţi podeaua sub picioare, fie că îţi aduci aminte că George Washington a fost primul preşedinte al Statelor Unite sau că formula apei e H_2O. Orice altceva se află mai departe de tine decât gândurile şi experienţele tale lăuntrice şi îţi parvine numai prin intermediul lor.

În mod obişnuit, nu ai nici un dubiu în legătură cu existenţa podelei de sub picioare, a copacului de la fereastră sau a propriei danturi. De fapt nici nu te gândeşti îndeobşte la stările mentale prin care devii conştient de aceste lucruri: pari conştient de ele în mod direct. Dar cum poţi şti dacă ele există cu adevărat?

Dacă încerci să argumentezi că trebuie să existe o lume fizică exterioară pentru că nu ai vedea clădiri, oameni sau stele dacă nu ar exista acolo nişte obiecte care să reflecte sau să emită lumina care ajunge la ochii tăi şi îţi provoacă experienţele vizuale, răspunsul se impune de la sine: Cum poţi şti *asta*? Nu e decât o simplă aserţiune ca oricare alta despre lumea exterioară şi despre relaţia ta cu ea şi, ca atare, se bazează pe dovezile pe care ţi le oferă simţurile tale. *Dar nu te poţi bizui pe acest tip anume de dovezi despre*

modul în care sunt produse experiențele vizuale decât dacă poți deja să de bizui în general pe conținuturile tale mentale pentru a-ți da informații despre lumea exterioară. Și tocmai aceasta face obiectul contestărilor. Dacă încerci să dovedești pe baza unor impresii că impresiile tale sunt vrednice de încredere, argumentul e circular și nu vei ajunge nicăieri.

Ți-ar apărea oare în mod diferit lucrurile dacă, de fapt, toate acestea ar exista *numai* în mintea ta - dacă tot ce consideri a fi lumea exterioară reală ar fi doar un vis nesfârșit sau o halucinație, din care nu te vei deștepta niciodată? Dacă ar fi așa, atunci bineînțeles *nu te-ai putea* deștepta, așa cum te poți deștepta dintr-un vis, pentru că ar însemna că nu ar exista nici o lume "reală" la care să te deștepți. Așadar, n-ar fi tocmai ca un vis sau ca o halucinație obișnuită. Conform ideii pe care o avem îndeobște despre vise, ele se petrec în mintea unor oameni care de fapt dorm într-un pat real, într-o casă reală, chiar dacă în vis aleargă pe străzile din Kansas City urmăriți de o mașină ucigașă de tuns iarba. Mai presupunem și că visele normale depind de ceea ce se petrece în timpul somnului în creierul celui care visează.

Dar nu s-ar putea oare ca toate experiențele tale să fie asemenea unui vis uriaș în afara căruia să *nu* existe *nici o* lume exterioară? Cum poți ști că lucrurile nu stau chiar așa? Dacă întreaga ta experiență ar fi un vis în afara căruia n-ar exista *nimic,* atunci orice dovadă pe care ai încerca să o folosești spre a-ți demonstra că există o lume exterioară ar face doar parte din vis: Dacă ai bate în masă sau dacă te-ai ciupi, ai auzi bătaia și ai simți ciupitura, dar asta n-ar fi decât încă un lucru care s-ar petrece în mintea ta, ca toate celelalte. E în zadar: dacă vrei să afli dacă ceea ce e înlăuntrul minții tale îți dă vreun indiciu în legătură cu ce e în afara ei, nu te poți bizui pe modul în care îți *apar* lucrurile - din interiorul minții tale - pentru a afla răspunsul.

Dar pe ce altceva te mai poţi bizui? Toate dovezile, despre orice ar fi ele, îţi parvin în mod necesar prin intermediul minţii - fie sub forma percepţiei, a mărturiei cărţilor şi a altor oameni sau a memoriei - şi ar fi cât se poate de compatibil cu restul cunoştinţelor tale să crezi că nu există *absolut nimic* altceva decât interiorul propriei tale minţi.

Este chiar posibil să nu ai nici corp, nici creier - întrucât convingerile tale în această privinţă îşi au originea exclusiv în dovezile furnizate de simţuri. Nu ţi-ai văzut niciodată creierul - presupui doar că toată lumea posedă unul - dar chiar dacă l-ai fi văzut, sau ai crede că l-ai văzut, asta n-ar fi decât o experienţă vizuală ca oricare alta. Poate că nu exişti decât *tu,* subiectul experienţei, şi poate că nu există nici o lume fizică - nici stele, nici pământ, nici fiinţe omeneşti. Poate că nici măcar spaţiul nu există.

Concluzia cea mai radicală la care ai putea ajunge ar fi aceea că mintea ta *este,* pur şi simplu, singurul lucru care există. Acest punct de vedere poartă numele de solipsism. Este un punct de vedere foarte stingher şi nu l-au împărtăşit prea mulţi oameni. După cum puteţi deduce din această remarcă, e o concepţie pe care nu o împărtăşesc nici eu. Dacă aş fi solipsist, n-aş scrie probabil cartea asta, întrucât n-aş crede că ar mai exista cineva care să o citească. Pe de altă parte, poate că aş scrie-o, să-mi fac viaţa interioară mai interesantă, prin includerea impresiei că ea ar fi publicată, că unii indivizi ar citi-o şi mi-ar comunica reacţiile lor şi aşa mai departe. Cu puţin noroc, s-ar putea chiar să am şi impresia că mi se plătesc drepturi de autor.

Poate că tu eşti solipsist: în acest caz, vei considera cartea un produs al propriei tale minţi, care prinde viaţă ca urmare a experienţei tale, pe măsură ce o citeşti. Evident, nimic din ce pot spune eu nu te poate convinge că eu exist cu adevărat sau că această carte ca obiect fizic există.

Pe de altă parte, concluzia că numai tu exişti nu se justifică pe de-a-ntregul în raport cu dovezile disponibile. Nu poţi *şti,* pe baza a ceea ce se petrece în mintea ta, că nu există lumea exterioară. Poate că o concluzie mai modestă e cea corectă, anume că nu poţi cunoaşte nimic dincolo de impresiile şi experienţele tale. Lumea exterioară poate să existe sau nu, iar dacă există, poate să fie sau să nu fie complet diferită de cum îţi apare ţie - n-ai cum să-ţi dai seama. Acest punct de vedere se numeşte scepticism în legătură cu lumea exterioară.

Este posibilă şi o formă mai radicală de scepticism. Argumente similare par să demonstreze că nu poţi cunoaşte nimic, nici măcar despre propriul tău trecut şi propriile tale experienţe anterioare, întrucât nu ai la dispoziţie decât conţinuturile tale mentale prezente, care includ şi impresiile amintirilor tale. Dacă nu poţi fi sigur că lumea dinafara minţii tale există *acum,* cum ai putea fi sigur că tu însuţi ai existat *înainte* de momentul prezent? Cum poţi şti dacă nu ai apărut pur şi simplu pe lume acum câteva minute, gata înzestrat cu toate amintirile tale prezente? Singura dovadă cum că nu se poate să fi apărut acum câteva minute depinde de anumite convingeri despre modul în care iau naştere oamenii şi amintirile lor, care la rândul lor se bazează pe convingeri despre ceea ce s-a întâmplat în trecut. Dar a te bizui pe acele convingeri pentru a dovedi că ai existat în trecut ar însemna din nou să raţionezi în cerc. Ar însemna să presupui realitatea trecutului pentru a demonstra realitatea trecutului.

Te afli, se pare, în impasul de a nu putea fi sigur de nimic cu excepţia conţinuturilor tale mentale prezente. Şi se pare că orice argument ai încerca să foloseşti spre a ieşi din acest impas e sortit eşecului deoarece el va trebui să presupună ceea ce tocmai încerci să demonstrezi - existenţa lumii exterioare dinafara minţii tale.

Să presupunem, de exemplu, că ai susţine că trebuie să existe o lume exterioară, pentru că e greu de crezut că ai

putea avea toate aceste experienţe fără să existe o explicaţie *oarecare* în funcţie de cauze externe. Scepticul poate răspunde în două feluri. În primul rând, chiar dacă există cauze externe, cum poţi şti din conţinuturile experienţei tale cum sunt acele cauze? Nu le-ai observat niciodată în mod direct. În al doilea rând, pe ce se bazează ideea ta că orice lucru trebuie să aibă o explicaţie? Este adevărat că în concepţia ta normală, nefilosofică, despre lume, procese ca acelea care au loc în minea ta sunt cauzate, cel puţin în parte, de alte lucruri dinafara lor. Dar nu ai voie să presupui că aşa stau lucrurile într-adevăr decât dacă încerci să înţelegi cum de poţi cunoaşte ceva, *orice,* despre lumea dinafara minţii tale. Şi nu poţi în nici un fel dovedi un astfel de principiu doar examinând ceea ce se află *înlăuntrul* minţii tale. Oricât de plauzibil ţi-ar părea ţie acest principiu, ce motiv ai să crezi că se aplică şi lumii?

Ştiinţa nu ne este nici ea de mare ajutor, deşi la prima vedere am putea să ne adresăm ei cu cea mai mare încredere. În gândirea ştiinţifică obişnuită, ne bazăm pe principii explicative generale pentru a trece de la modul în care ne apare lumea la o altă concepţie asupra modului ei de a fi de fapt. Încercăm să explicăm aparenţele în termenii unei teorii care descrie realitatea din spatele acestora, o realitate pe care nu o putem observa direct. Astfel, fizica şi chimia conchid că tot ce vedem în jurul nostru se compune din atomi invizibil de mici. Am putea argumenta, oare, că şI credinţa generală în existenţa lumii exterioare are acelaşi tip de suport ştiinţific ca şi credinţa în existenţa atomilor?

Scepticul va răspunde că procesul elaborării raţionamentului ştiinţific ridică aceeaşi problemă de ordin sceptic la care ne-am mai referit şi până acum: ştiinţa este la fel de vulnerabilă ca şi percepţia. Cum putem şti dacă lumea exterioară minţii corespunde concepţiei noastre despre ceea

ce ar constitui o explicație teoretică satisfăcătoare a observațiilor pe care le facem? Dacă nu putem stabili credibilitatea impresiilor noastre senzoriale în raport cu lumea externă, nu avem nici vreun motiv să ne închipuim că putem avea încredere în teoriile noastre ştiințifice.

Mai există încă un răspuns, cu totul diferit, la această problemă. S-ar putea argumenta că un scepticism radical de felul celui despre care am vorbit nu are sens, deoarece ideea unei realități externe pe care *nimeni* n-ar putea-o descoperi vreodată este lipsită de sens. Argumentul este că visul, de pildă, trebuie să fie ceva din care te *poți* trezi pentru a descoperi că dormeai; halucinația trebuie să fie legată de un lucru pe care cei din jur (sau tu, mai târziu) îl *pot* percepe ca nefiind real. Impresiile şi aparențele care nu corespund realității trebuie puse în contrast cu cele care *corespund* realității, altminteri contrastul dintre aparență şi realitate nu mai are nici un sens.

Conform acestui punct de vedere, ipoteza unui vis din care nu te poți trezi niciodată nici nu reprezintă ideea de vis: este ideea de *realitate* - de lume reală în care trăieşti. Concepția noastră despre ceea ce există nu este altceva decât concepția noastră despre ceea ce putem observa. (Acest punct de vedere este uneori denumit verificaționism). Uneori, observațiile noastre sunt eronate, dar asta înseamnă că pot fi corectate prin alte observații - ca atunci când te trezeşti din vis sau descoperi că ceea ce credeai că e un şarpe nu era decât o umbră în iarbă. Dar în absența posibilității unei concepții corecte asupra lucrurilor (fie a ta, fie a altcuiva), gândul că impresiile tale despre lume sunt false este lipsit de sens.

Dacă aşa stau lucrurile, atunci scepticul se înşeală dacă îşi închipuie că se poate concepe că unicul lucru care există ar fi mintea lui proprie. Se înşeală deoarece n-ar putea fi

adevărat că lumea externă nu există de fapt, decât dacă cineva ar putea *observa* că ea nu există. Şi ceea ce încearcă să-şi imagineze scepticul e tocmai că *nu există* nimeni care să observe acest lucru şi nici nimic altceva - firește, afară de scepticul însuşi, iar tot ce poate observa el este interiorul propriei sale minți. Deci solipsismul e lipsit de sens. El încearcă să scadă lumea exterioară din totalitatea impresiilor mele, dar nu reuşeşte pentru că, dacă lumea exterioară este astfel înlăturată, ele încetează a mai fi simple impresii, devenind în schimb percepții ale realității.

Este cât de cât valabil acest argument împotriva scepticismului şi solipsismului? Doar dacă realitatea poate fi definită ca ceea ce putem observa. Dar suntem oare într-adevăr incapabili să înțelegem ideea unei lumi reale sau a unei stări de lucruri care nu pot fi observate de nici un om sau de vreo altă ființă?

Scepticul va susține că, dacă există o lume exterioară, lucrurile din această lume sunt observabile pentru că există şi nu invers, că existența nu e acelaşi lucru cu capacitatea de a fi observat. Şi, deşi ajungem la ideile de vis şi halucinație plecând de la situațiile în care credem că *putem* observa contrastul dintre experiențele noastre şi realitate, cu siguranță se pare că aceeaşi idee poate fi extinsă la situațiile în care realitatea nu e observabilă.

Dacă e aşa, pare să rezulte că nu e lipsit de sens să gândeşti că lumea ar putea fi alcătuită doar din interiorul minții tale, deşi nici tu, nici nimeni altcineva n-ar putea să afle dacă aşa ar sta lucrurile cu adevărat. Şi dacă nu e lipsit de sens, ci reprezintă o posibilitate pe care trebuie s-o iei în considerare, se pare că n-ai cum să-i dovedeşti falsitatea fără să te învârți într-un cerc vicios. Aşa că s-ar putea să fii într-adevăr prizonierul propriei tale minți. Asta poartă uneori numele de impas egocentric.

Şi totuşi, toate acestea fiind zise, trebuie să recunosc că este practic imposibil să crezi în mod serios că toate lucrurile din lumea care te înconjoară ar putea, de fapt, să nu existe. Acceptarea lumii exterioare ni se impune cu tărie, în mod instinctiv: nu ne putem descotorosi pur şi simplu de ea cu argumente filosofice. Nu numai că ne comportăm *ca şi cum* ceilalţi oameni şi celelalte lucruri există: *suntem convinşi* că există, chiar după ce am trecut în revistă argumentele care par să indice că nu avem nici un temei pentru a crede acest lucru. (Putem avea temeiuri, în cadrul întregului sistem de convingeri despre lume, pentru convingeri mai particulare, în legătura cu existenţa unor lucruri particulare: ca, de exemplu, a unui şoarece în cutia de pâine. Dar asta e altceva. Existenţa lumii exterioare e considerată în acest caz drept înţeleasă de la sine).

Dacă această credinţă în existenţa lumii dinafara minţilor noastre ne apare atât de firească, poate că nu are nevoie de nici un temei. Poate că putem să-i dăm pace şi să sperăm că avem dreptate. Şi, de fapt, asta şi fac mai toţi oamenii după ce au renunţat să mai încerce să o demonstreze: chiar dacă nu pot oferi argumente împotriva scepticismului, nici să-l accepte nu pot. Dar asta înseamnă că noi ne menţinem majoritatea convingerilor noastre comune despre lume în ciuda faptului că (a) s-ar putea ca ele să fie complet false, şi (b) nu avem nici o bază pentru a exclude această posibilitate.

Ne rămân, deci, trei întrebări:

1. Există şi are sens posibilitatea ca interiorul minţii tale să fie singurul lucru care există sau - în ipoteza că lumea dinafara minţii tale există - ca ea să fie total diferită de cum îţi închipui tu că este?

2. Dacă aceste lucruri sunt posibile, ai vreo modalitate de a-ţi dovedi că ele nu sunt, de fapt, adevărate?

3. Dacă nu poţi dovedi că există ceva în afara minţii tale, este just să continui să crezi în existenţa lumii exterioare în ciuda acestui fapt?

3

Problema existenței altor minți

Există o formă aparte de scepticism care continuă să pună probleme chiar dacă admiți că mintea ta nu e unicul lucru care există - că lumea fizică pe care ți se pare că o vezi și o simți în jurul tău, corpul tău inclusiv, există cu adevărat. E vorba despre scepticismul în legătură cu natura sau chiar cu existența altor minți și experiențe decât cele proprii.

Cât de mult cunoști, de fapt, despre ceea ce se petrece în mintea altcuiva? Este clar că nu observi decât corpurile celorlalte ființe, inclusiv ale celorlalți oameni. Urmărești ce fac ele, asculți ce spun și ce alte sunete produc și vezi cum reacționează ele la mediul în care se află - față de ce lucruri manifestă atracție sau respingere, ce mănâncă și așa mai departe. Poți și să spinteci alte ființe și să observi părțile lor lăuntrice fizice și, poate, să compari anatomia lor cu a ta.

Dar nimic din toate acestea nu te va pune în contact direct cu experiențele, gândurile și simțămintele lor. Singurele experiențe pe care le poți într-adevăr avea sunt propriile tale experiențe: orice convingeri ai avea despre viața mentală a altor ființe, le-ai dobândit pe baza observării alcătuirii și comportamentului lor fizic.

Ca să luăm un exemplu simplu, cum poți ști dacă, atunci când mănânci înghețată de ciocolată împreună cu un prieten, ea are același gust pentru el ca și pentru tine? Poți încerca să guști din înghețata lui dar, dacă are același gust ca și a ta, nu înseamnă decât că are același gust *pentru tine*: experiența ta nu e cea a gustului ei *pentru el*. Se pare că nu poți nicidecum compara cele două experiențe în mod direct.

Ei bine, ai putea spune că, întrucât amândoi sunteți ființe umane şi puteți amândoi face deosebire între un gust anume al înghețatei şi altul - de exemplu puteți amândoi să deosebiți cu ochii închişi înghețata de vanilie de cea de ciocolată - este probabil că experiențele voastre gustative sunt similare. Dar cum poți şti *asta*? Singura conexiune pe care ai observat-o vreodată între un anumit sortiment de înghețată şi un anumit gust era bazată pe experiența ta; deci ce motiv ai să crezi că asemenea corelații sunt valabile şi pentru alte ființe umane? De ce n-ar fi la fel de compatibil cu toate dovezile disponibile ca ciocolata să aibă pentru el gustul pe care îl are vanilia pentru tine şi invers?

Aceeaşi întrebare ar putea fi pusă şi în legătură cu alte tipuri de experiențe. Cum poți şti dacă lucrurile roşii nu îi apar prietenului tău aşa cum îți apar ție lucrurile galbene? Bineînțeles, dacă îl vei întreba cum arată o maşină de pompieri, îți va spune că e roşie ca sângele şi nu galbenă ca păpădia; dar asta e numai pentru că el, ca şi tine, foloseşte cuvântul "roşu" pentru a desemna culoarea pe care o au pentru el sângele şi maşinile de pompieri, *oricare* ar fi ea. Poate că acea culoare e ceea ce numeşti tu galben, sau ceea ce numeşti albastru, sau poate e o experiență cromatică pe care tu n-ai avut-o niciodată şi nu ți-o poți nici măcar închipui.

Pentru a putea nega că aşa stau lucrurile, trebuie să faci apel la prezumția că experiențele gustative şi cromatice se corelează uniform cu anumite stimulări fizice ale organelor de simț, indiferent cine este subiectul acestor experiențe. Scepticul însă ar spune că această prezumție nu se bazează pe nici un fel de dovezi şi că, datorită naturii ei, nici *nu ai putea* avea nici un fel de dovezi. Nu poți observa corelația decât în ceea ce te priveşte.

Confruntat cu acest argument, ai putea admite mai întâi că există aici un anumit grad de incertitudine. Corelația

dintre stimul şi experiență poate să nu fie exact aceeaşi de la o persoană la alta: pot exista între doi oameni anumite mici deosebiri în ce priveşte experiențele lor gustative sau cromatice în legătură cu acelaşi fel de înghețată. De fapt, oamenii deosebindu-se din punct de vedere fizic unul de altul, nici n-ar fi de mirare. Dar, ai putea spune, această diferență între experiențe n-ar putea fi prea radicală, căci altfel ne-am putea da seama de ea. De pildă, înghețata de ciocolată n-ar putea avea pentru prietenul tău gustul pe care îl are o lămâie pentru tine, căci atunci lui i s-ar face gura pungă în timp ce ar mânca-o.

De remarcat însă că această aserțiune presupune o altă corelație valabilă de la o persoană la alta: o corelație între experiența interioară şi anumite tipuri de reacții observabile. Şi din nou se ridică aceeaşi problemă. Ai observat conexiunea existentă între schimonosirea feței şi gustul pe care îl numeşti acru doar în ceea ce te priveşte pe tine: cum poți şti dacă ea există şi în cazul altor oameni? Poate că ceea ce îi face gura pungă prietenului tău e o experiență ca aceea pe care o ai tu atunci când mănânci fulgi de ovăz.

Dacă vom continua să punem astfel de întrebări cu suficientă asiduitate, vom trece de la un scepticism moderat şi inofensiv în legătură cu posibilitatea ca înghețata de ciocolată să aibă exact acelaşi gust pentru tine ca şi pentru prietentul tău, la un scepticism mult mai radical în legătură cu existența *vreunei asemănări oarecare* între experiențele tale şi ale lui. Cum poți şti dacă, atunci când pune ceva în gură, el are cel puțin o experiență de felul celei pe care tu ai numi-o *gust*? La fel de bine ar putea fi ceva ce tu ai numi *sunet* - sau poate că nu se aseamănă cu nici o experiență pe care ai avut-o vreodată sau pe care ai putea să ți-o imaginezi.

Dacă mergem înainte pe acest drum, vom ajunge în final la cel mai radical scepticism posibil în legătură cu celelalte minți. Cum poți ști măcar că prietenul tău e conștient? Cum poți ști că mai există *și alte minți* în afară de a ta?

Singurul exemplu pe care l-ai observat vreodată în mod direct al existenței unei corelații între minte, comportament, anatomie și împrejurări fizice ești tu însuți. Chiar dacă ceilalți oameni și animale nu ar avea absolut nici un fel de experiențe, nici un fel de viață mentală interioară, ci ar fi doar niște complicate mașini biologice, pentru tine ar arăta exact la fel. Deci cum poți ști dacă nu cumva chiar asta și sunt? Cum poți ști dacă ființele din jurul tău nu sunt toate roboți inconștienți? N-ai aruncat niciodată vreo privire înlăuntrul minților lor - nici n-ai putea - iar comportamentul lor fizic ar putea fi în întregime produs de cauze pur fizice. Poate că rudele tale, vecinii, pisica și câinele n-au *nici un fel de experiențe interioare.* Iar dacă n-au, nici nu ai cum să afli vreodată.

Nu poți apela nici măcar la dovezile pe care ți le oferă comportamentul acestor ființe, incluzând aici și ceea ce ar spune ele, pentru că asta ar presupune că, în cazul lor, comportamentul exterior este legat de experiența interioară ca în cazul tău - și asta este exact ceea ce nu știi.

Gândul că ar putea fi posibil ca nici unul dintre oamenii din jurul tău să nu fie conștient îți provoacă un sentiment de neliniște. Pe de o parte, posibilitatea nu e de neconceput și nici un fel de dovezi nu o pot elimina în mod decisiv. Pe de altă parte, îți vine greu să crezi că așa ceva ar fi *cu adevărat* posibil: convingerea ta că în aceste corpuri se află minți, că ochii aceia văd, că urechile acelea aud etc. este instinctivă. Dar, dacă forța ei e dată de instinct, este ea cu adevărat cunoaștere? Odată admisă *posibilitatea* ca, de fapt, credința în existența altor minți să fie greșită, nu ai oare nevoie de o

motivație mai solidă pentru a persevera în această convingere?

Există încă o latură a acestei chestiuni, care plasează discuția pe un făgaş complet diferit.

Credem în mod obişnuit că celelalte ființe umane sunt conştiente şi aproape oricine crede că mamiferele şi păsările sunt şi ele conştiente. Dar opiniile diferă când e vorba să decidem dacă peştii sunt conştienți, sau insectele, viermii sau meduzele. Îndoielile se înmulțesc atunci când ne punem întrebarea dacă animale unicelulare ca amibele şi paramecii au experiențe conştiente, chiar dacă asemenea ființe reacționează în mod evident la stimuli de diverse feluri. Majoritatea oamenilor cred că plantele nu sunt conştiente; şi aproape nimeni nu crede că rocile, sau batistele de hârtie, sau automobilele, sau lacurile de munte, sau țigările ar fi conştiente. Şi, ca să luăm încă un exemplu din biologie, cei mai mulți dintre noi ar spune, dacă ne-am pune această problemă, că nici celulele individuale din care sunt alcătuite corpurile noastre nu au vreo experiență conştientă.

Cum putem şti toate acestea? Cum poți şti că, atunci când tai o creangă, pe copac nu-l doare - doar că nu-şi poate exprima durerea pentru că nu se poate mişca? (Sau poate că îi *place* chiar foarte tare să-i fie scurtate ramurile) Cum poți şti că celulele musculare din inima ta nu simt durere sau surescitare atunci când urci în goană scările? Cum poți şti că batista de hârtie nu simte nimic atunci când îți sufli tu nasul în ea?

Ce să mai spunem de computere? Să presupunem că dezvoltarea computerelor ar ajunge la stadiul în care ele ar putea fi folosite pentru a controla roboți care ar arăta pe dinafară asemenea unor câini, ar reacționa complex la mediul înconjurător şi în multe privințe s-ar comporta exact asemenea câinilor, deşi pe dinăuntru n-ar fi decât niște

ansambluri de circuite şi microcipuri de siliciu. Am avea vreo modalitate de a şti dacă astfel de maşini ar fi conştiente?

Aceste situaţii sunt diferite, fireşte. Dacă un lucru este incapabil de mişcare, atunci el nu poate oferi nici o dovadă comportamentală a existenţei vreunui sentiment sau percepţii. Şi, dacă nu este un organism natural, atunci el diferă în mod radical de noi în ceea ce priveşte constituţia internă. Dar ce motive avem să credem că doar lucrurile care se comportă într-o anumită măsură asemenea nouă şi care posedă o structură fizică perceptibilă aproximativ ca noastră sunt capabile de experienţe, de *oricare* fel ar fi ele? Poate că, faţă de noi, copacii simt lucrurile într-un mod cu totul diferit, iar noi n-avem cum afla asta, pentru că n-avem cum să descoperim corelaţiile dintre experienţă şi manifestări observabile sau condiţii fizice în cazul lor. Am putea descoperi asemenea corelaţii doar dacă am putea observa laolaltă atât experienţele, cât şi manifestările externe: dar nu există nici o modalitate de a observa direct experienţele, decât în ceea ce ne priveşte. Şi, pentru acelaşi motiv, nu există nici o modalitate prin care am putea observa *absenţa* experienţelor şi, prin urmare, absenţa oricăror astfel de corelaţii, în oricare alt caz decât al nostru. Nu poţi decide că un copac *nu* are experienţe dacă te uiţi în interiorul lui, tot aşa cum nu poţi decide că un vierme *are* experienţe dacă te uiţi în interiorul lui.

Întrebarea este deci: ce poţi realmente cunoaşte despre viaţa conştientă din această lume, dincolo de faptul că tu însuţi posezi o minte conştientă? Este oare posibil să existe mult mai puţină viaţă conştientă decât presupui tu (absolut deloc, cu excepţia ta), sau mult mai multă (chiar în lucruri pe care le presupui a fi inconştiente)?

4
Raportul minte - corp

Hai să facem acum abstracție de scepticism şi să presupunem că lumea fizică, inclusiv corpul şi creierul tău, există; şi hai să lăsăm la o parte şi scepticismul în legătură cu celelalte minți. Sunt dispus să presupun că eşti conştient dacă şi tu presupui acelaşi lucru despre mine. Acum, care ar putea fi relația dintre conştiință şi creier?

Toată lumea ştie că ceea ce se întâmplă în conştiință depinde de ceea ce se întâmplă corpului. Dacă dai cu piciorul în ceva tare, te doare. Dacă închizi ochii, nu mai vezi ce se află în fața ta. Dacă muşti dintr-un baton Hershey, simți gustul de ciocolată. Dacă îți dă cineva una în cap, îți pierzi cunoştința.

E un fapt dovedit că pentru a se întâmpla ceva în mintea sau conştiința ta, trebuie să se întâmple ceva în creierul tău. (N-ai simți nici o durere atunci când te-ai lovi la degetul mare de la picior dacă nervii din picior şi din coloana ta vertebrală n-ar transmite impulsurile de la deget la creier.) Nu ştim ce se întâmplă în creier atunci când gândesc: "Mă întreb dacă am timp să merg să mă tund azi după-masă". Dar suntem destul de siguri că ceva se întâmplă - ceva care implică modificări de natură chimică şi electrică în miliardele de celule nervoase din care este alcătuit creierul.

În unele cazuri, cunoaştem cum creierul afectează mintea şi cum mintea afectează creierul. Ştim, de pildă, că stimularea anumitor celule cerebrale din apropierea cefei provoacă experiențe vizuale. Mai ştim că atunci când te hotărăşti să mai iei o prăjitură, alte celule trimit impulsuri către muşchii brațului tău. Nu cunoaştem multe din detalii,

dar este clar că există relații complexe între ceea ce se întâmplă în mintea ta și procesele fizice care au loc în creierul tău. Până acum, toate acestea sunt de domeniul științei, nu al filosofiei.

Dar există și o problemă filosofică în legătură cu relația dintre minte și creier. Iat-o: mintea ta este oare un lucru diferit de creierul tău, deși legat de acesta, sau *este* însuși creierul tău? Sunt oare gândurile, sentimentele, percepțiile, senzațiile și dorințele tale lucruri care se întâmplă *în plus* față de toate procesele fizice din creier, sau sunt ele chiar unele din aceste procese fizice?

Ce se întâmplă, de pildă, atunci când muști dintr-o ciocolată? Ciocolata ți se topește pe limbă și provoacă modificări chimice în papilele tale gustative; papilele gustative transmit impulsuri electrice de-a lungul nervilor care duc de la limbă la creier și când acele impulsuri ajung la creier ele produc acolo noi modificări fizice; în fine, *simți gustul de ciocolată. Asta* ce înseamnă? Să *fie* oare doar un eveniment fizic ce are loc în unele din celulele creierului tău sau este ceva de o natură complet diferită?

Dacă un om de știință ți-ar îndepărta partea de sus a craniului și s-ar uita în interiorul creierului tău în timp ce tu ai mânca ciocolata, n-ar vedea decât o masă cenușie de neuroni. Dacă ar folosi instrumente pentru a măsura ce se petrece înăuntru, ar detecta o mare varietate de procese fizice complexe. Dar ar găsi oare gustul ciocolatei?

Se pare că nici n-ar putea să-l găsească în creierul tău pentru că experiența ta, aceea de a percepe gustul ciocolatei, este zăvorâtă înlăuntrul minții tale în așa fel încât ea nu poate fi observată de nimeni altcineva - chiar dacă cineva ți-ar deschide craniul și ar privi în interiorul creierului tău. Experiențele tale sunt înlăuntrul minții tale cu o *anume interioritate* care este diferită de cea a creierului aflat în

interiorul capului tău. Cineva poate să-ți deschidă capul şi să vadă ce e în interior, dar nu poate să-ți deschidă mintea şi să privească înlăuntrul ei - cel puțin nu în acelaşi fel.

Nu e numai pentru că gustul ciocolatei e o aromă şi deci nu se poate vedea. Să presupunem că un om de ştiință ar fi suficient de țicnit încât să încerce să observe experiența pe care o ai, aceea de a simți gustul ciocolatei, *lingându*-ți creierul în timp ce tu mănânci batonul de ciocolată. Mai întâi, creierul tău nici măcar n-ar avea probabil gust de ciocolată pentru el. Dar chiar dacă ar avea, asta n-ar însemna că el a reuşit să pătrundă în creierul tău şi să observe experiența *ta* de percepere a gustului ciocolatei. Ar însemna doar că a descoperit că, în mod destul de ciudat, atunci când tu simți gustul de ciocolată, creierul tău suferă o schimbare aşa încât are gust de ciocolată pentru alți oameni. El ar simți gustul lui de ciocolată, tu l-ai simți pe al tău.

Dacă ceea ce se întâmplă în experința ta este înlăuntrul minții tale într-un fel în care ceea ce se întâmplă în creierul tău nu este, s-ar părea că experiențele tale şi celelalte stări mentale nu pot fi doar stări fizice ale creierului tău. Nu se poate ca tu să fii doar un corp în care zbârnâie un sistem nervos.

O concluzie posibilă este că trebuie să ai un suflet, legat de corp într-un fel care le permite să interacționeze. Dacă aşa stau lucrurile, înseamnă că eşti alcătuit din două lucruri complet diferite: un organism fizic complex şi un suflet de natură pur mentală. (Din motive lesne de înțeles, această concepție poartă numele de dualism).

Multă lume e însă de părere că a crede în existența sufletului este ceva demodat şi neştiințific. Toate pe lumea asta sunt alcătuite din materie fizică - aceleaşi elemente chimice în diferite combinații. Noi de ce am fi altfel? Corpurile noastre se dezvoltă printr-un proces fizic complex

pornind de la celula unică rezultată din unirea unui spermatozoid şi a unui ovul în momentul concepţiei. Treptat, se adaugă materie obişnuită, în aşa fel încât celula se transformă într-un copil, cu braţe, picioare, ochi, urechi şi creier, capabil să se mişte şi să simtă şi, în cele din urmă, să vorbească şi să gândească. Unii oamenii sunt de părere că acest complex sistem fizic este în sine suficient pentru a da naştere vieţii interioare. De ce n-ar fi? În orice caz, cum ar putea un simplu argument filosofic să demonstreze că nu e aşa? Filosofia nu ne poate spune din ce sunt alcătuite stelele sau diamantele, deci cum ne-ar putea ea spune din ce sunt sau nu alcătuiţi oamenii?

Concepţia conform căreia oamenii nu sunt nimic altceva decât materie fizică, iar stările lor mentale sunt stări fizice ale creierului, se numeşte fizicalism (sau, uneori, materialism). Fizicaliştii nu au o teorie anume care să ne spună care proces din creier poate fi identificat cu experienţa de a simţi gustul ciocolatei, de exemplu. Dar ei sunt convinşi că stările mentale *sunt* stări ale creierului şi doar atât şi că nu există nici un motiv filosofic pentru a crede că n-ar putea fi stări ale creierului. Ştiinţa e cea care urmează să descopere detaliile.

Conform aceste teorii am putea descoperi că experienţele noastre sunt într-adevăr procese cerebrale tot aşa cum am descoperit că şi alte lucruri familiare au o natură reală pe care n-am fi putut-o bănui până a nu fi fost scoasă la lumină prin investigaţie ştiinţifică. De pildă, s-a dovedit că diamantele sunt alcătuite din carbon, din acelaşi material din care e alcătuit şi cărbunele - diferă doar aranjarea atomilor. Iar apa, după cum ştim cu toţii, se compune din hidrogen şi oxigen deşi, luate separat, aceste două elemente nu seamănă câtuşi de puţin cu apa.

Aşadar, deşi ar părea surprinzător, poate, ca experienţa perceperii gustului de ciocolată să nu fie nimic altceva decât un complicat eveniment fizic ce are loc în creierul tău, faptul nu ar fi mai ciudat decât multe din lucrurile care au fost până acum descoperite despre natura reală a obiectelor şi proceselor înconjurătoare. Oamenii de ştiinţă au descoperit ce este lumina, cum cresc plantele, cum se mişcă muşchii - este doar o chestiune de timp până când vor descoperi natura biologică a minţii. Aceasta e părerea fizicaliştilor.

Un dualist ar răspunde că vorbim despre lucruri diferite. Când descoperim compoziţia chimică a apei, de exemplu, avem de-a face cu ceva care se află în mod clar în afara noastră, în lumea fizică - ceva ce putem cu toţii vedea şi atinge. Când descoperim că e alcătuită din atomi de hidrogen şi oxigen, nu facem decât să descompunem o substanţă fizică exterioară în componente fizice mai mici. O trăsătură esenţială a acestui tip de analiză este că *nu* oferim o descompunere chimică a modului în care ne apare apa, din punct de vedere al senzaţiilor *vizuale, tactile, gustative* pe care ni le produce. Aceste lucruri ţin de experienţa noastră internă, nu de apa pe care am descompus-o în atomi. Analiza fizică sau chimică a apei face abstracţie de ele.

Pentru a descoperi însă că perceperea gustului de ciocolată nu este de fapt decât un proces cerebral, ar trebui să analizăm ceva de natură mentală - nu o substanţă fizică accesibilă observaţiei externe, ci o senzaţie gustativă internă - în funcţie de părţi componente de natură fizică. Şi este absolut imposibil ca o multitudine de evenimente fizice care au loc în creier, oricât de complicate ar fi ele, să fie părţile componente ale unei senzaţii gustative. Un întreg fizic poate fi descompus în părţi fizice mai mici, dar un proces mental nu. Din însumarea unor părţi de natură fizică pur şi simplu nu poate rezulta un întreg de natură mentală.

Mai există încă o concepție posibilă, diferită atât de dualism, cât şi de fizicalism. Dualismul este concepția care susține că eşti alcătuit din corp plus suflet şi că viața ta mentală se desfăşoară în suflet. Fizicalismul e concepția după care viața ta mentală constă în procese fizice care au loc în creier. Dar mai există şi posibilitatea ca viața ta mentală să se desfăşoare în creier şi totuşi că toate experiențele, sentimentele, gândurile şi dorințele tale să nu fie procese *fizice* care se petrec în creier. Ar însemna că materia cenuşie alcătuită din miliarde de neuroni dinăuntrul craniului tău *nu este doar un obiect fizic.* Ea are o mulțime de proprietăți fizice - aici au loc intense activități chimice şi electrice - dar tot aici au loc şi procese *mentale.*

Concepția conform căreia creierul este sediul conştiinței, dar stările conştiente ale acestuia nu sunt doar stări fizice, se numeşte teoria aspectului dual. Se numeşte astfel deoarece, potrivit acestei teorii, atunci când muşti dintr-o bucată de ciocolată, în creierul tău se produce o stare sau un proces care are două aspecte: un aspect fizic, ce implică diverse modificări fizice şi electrice, şi un aspect mental - experiența gustului de ciocolată. Când are loc acest proces, un savant care se uită în creierul tău va putea observa aspectul fizic, dar tu vei fi acela care va avea, din interior, experiența aspectului mental: tu vei avea senzația gustului de ciocolată. Dacă aşa ar sta lucrurile, creierul însuşi ar avea un interior care ar fi inaccesibil unui observator extern chiar dacă acesta l-ar tăia în două. Tu ai avea o anumită senzație gustativă, ai simți ceva anume, atunci când un anumit proces ar avea lor în creierul tău.

Am putea exprima această concepție spunând că nu eşti un corp plus un suflet - ci că eşti doar un corp, dar că acest corp, sau cel puțin creierul tău, nu este doar un sistem fizic. Este un obiect caracterizat atât prin aspecte fizice, cât şi

prin aspecte mentale: poate fi disecat, dar are şi acel fel de interioritate care nu poate fi pus în evidenţă prin disecţie. Este cumva anume să simţi, din interior, gustul de ciocolată pentru că este, din interior, cumva anume ca creierul tău să se afle în starea care se produce atunci când mănânci un baton de ciocolată.

Fizicaliştii sunt de părere că nu există nimic altceva decât lumea fizică pe care o studiază ştiinţa: lumea realităţii obiective. Dar apoi trebuie să fac loc cumva şi sentimentelor, dorinţelor, gândurilor şi experienţelor - ţie şi mie - într-o astfel de lume.

Una din teoriile invocate în apărarea fizicalismului e aceea că natura mentală a stărilor tale mentale constă în relaţiile acestora cu cauzele şi cu efectele lor. De pildă, când te loveşti la degetul mare de la picior şi simţi durerea, această durere e ceva ce se petrece în creierul tău. Dar caracterul ei de durere nu este doar suma caracteristicilor sale fizice şi nu este nici vreo misterioasă proprietate nefizică. Mai degrabă, ceea ce o face să fie durere este acea stare anume în care se află creierul tău, care este de obicei provocată de lovire şi care te face de obicei să ţipi şi să sari într-un picior, evitând obiectul ce ţi-a provocat durerea. Şi aceasta ar putea fi o stare pur fizică a creierului.

Dar parcă asta nu e de ajuns pentru ca ceva să constituie o durere. E adevărat că durerile au drept cauză lovirile şi că într-adevăr te fac să ţipi şi să sari într-un picior. Dar le şi *simţi* într-un anumit fel şi asta pare să fie ceva diferit de toate relaţiile lor cu cauzele şi efectele, ca şi de toate proprietăţile fizice pe care le-ar avea - dacă ele sunt într-adevăr evenimente dinlăuntrul creierului tău. Eu însumi cred că acest aspect lăuntric al durerii şi al altor experienţe conştiente nu poate fi analizat în mod adecvat în

funcție de nici un sistem de relații cauzale cu stimuli fizici și reacții comportamentale, oricât de complicat ar fi acesta.

Se pare că în lume se petrec două feluri diferite de lucruri: lucrurile care aparțin realității fizice, pe care un mare număr de oameni le pot observa din exterior, și restul lucrurilor, care aparțin realității mentale și care constituie, pentru fiecare din noi în parte, obiectul experienței noastrei lăuntrice proprii. Acest fapt nu este valabil doar pentru ființele umane: se pare că și câinii, pisicile, caii și păsările sunt ființe conștiente și s-ar putea ca tot așa să fie și peștii, și furnicile, și gândacii. Cine știe unde se află limita?

Nu ne vom afla în posesia unei concepții generale adecvate despre lume până când nu vom putea să explicăm cum anume, atnci când o mulțime de elemente fizice sunt puse împreună într-un anumit mod, ele vor forma nu doar un organism biologic în stare de funcționare, ci o ființă conștientă. În cazul în care conștiința însăși ar putea fi identificată cu o anumită stare fizică, atunci s-ar crea posibilitatea unei teorii fizice unificate despre minte și corp și astfel, poate, a unei teorii fizice unificate despre univers. Dar argumentele împotriva unei teorii pur fizice despre conștiință sunt suficient de puternice pentru a face plauzibilă ideea că o teorie fizică despre întreaga realitate este imposibilă. Științele fizice au progresat prin excluderea minții din obiectul investigațiilor lor, dar s-ar putea să fie pe lume și lucruri care nu pot fi înțelese de științele fizice.

5
Înțelesul cuvintelor

Cum poate un cuvânt - un zgomot sau un şir de semne pe hârtie - *să însemne* ceva? Există unele cuvinte, cum ar fi "poc" sau "a şuşoti", al căror sunet seamănă întrucâtva cu ceea ce desemnează ele dar, de obicei, nu există nici o asemănare între cuvânt şi obiectul pe care îl denumeşte. Relația dintre acestea este probabil, în general, de o natură complet diferită.

Sunt multe feluri de cuvinte: unele denumesc oameni sau lucruri, altele denumesc calități sau activități, altele se referă la relații între lucruri sau evenimente, altele denumesc numere, locuri sau momente în timp iar altele, precum "şi" sau "de", au sens numai întrucât contribuie la înțelesul de ansamblu al enunțurilor sau întrebărilor în care apar părți componente. De fapt toate cuvintele funcționează în acest mod: înțelesul lor este în realitate dat de contribuția pe care o aduc la înțelesul propozițiilor sau judecăților din care fac parte. În general, folosim cuvintele pentru a vorbi şi pentru a scrie, nu doar ca simple etichete.

Totuşi, considerând aceste lucruri înțelese de la sine, haideți să ne întrebăm cum se poate ca un cuvânt să aibă înțeles. Unele cuvinte pot fi definite în funcție de alte cuvinte: "pătrat", de exemplu, înseamnă "figură plană cu patru laturi, echilaterală şi echiangulară". Iar majoritatea termenilor acestei definiții pot fi la rândul lor definiți. Dar definițiile nu pot constitui baza înțelesului pentru toate cuvintele, sau ne-am învârti veşnic în cerc. Trebuie să ajungem în final la unele cuvinte care înseamnă ceva în mod direct.

Să luăm cuvântul "tutun", care pare la prima vedere un exemplu uşor. Se referă la o specie de plantă al cărei nume latinesc ne este celor mai mulţi dintre noi necunoscut şi ale cărei frunze folosesc la fabricarea ţigărilor sau ţigărilor de foi. Cu toţii am văzut cum arată şi am simţit mirosul de tutun, dar cuvântul pe care îl folosim nu se referă doar la mostrele din această plantă pe care le-am văzut sau care se află în imediata noastră apropiere atunci când utilizăm cuvântul, ci la toate exemplele de tutun, fie că ştim sau nu de existenţa lor. Probabil că atunci când ai învăţat cuvântul ţi-au fost arătate nişte mostre, dar nu-l vei înţelege dacă îţi închipui că el denumeşte doar acele mostre.

Deci, dacă zici: "Mă întreb dacă nu cumva anul trecut în China s-a fumat mai mult tutun decât în întreaga emisferă vestică", ţi-ai pus o întrebare care are înţeles şi la care se poate da şi un răspuns, chiar dacă tu nu ştii care e acesta. Dar înţelesul întrebării, ca şi răspunsul, depind de faptul că atunci când foloseşti cuvântul "tutun", el se referă la toate exemplele din această substanţă din lume care au existat, există şi vor mai exista, la fiecare ţigară care s-a fumat în China anul trecut, la fiecare trabuc fumat în Cuba şi aşa mai departe. Celelalte cuvinte din propoziţie limitează referinţa la anumite momente în timp şi anumite locuri în spaţiu, dar cuvântul "tutun" poate fi folosit pentru a pune întrebarea în cauză doar pentru că are această enormă şi în acelaşi timp specială arie de cuprindere, care trece dincolo de experienţa noastră, ajungând la fiecare mostră dintr-un fel anume de materie.

Cum realizează cuvântul acest lucru? Cum poate un simplu *zgomot* sau o simplă *mâzgăleală* să ajungă atât de departe? Evident, nu datorită aspectului său vizual sau sonor. Şi nici datorită numărului relativ mic de exemple de tutun pe care le-ai întâlnit şi care au fost în aceeaşi cameră

cu tine ori de câte ori ai rostit, ai auzit sau ai citit cuvântul. La mijloc e altceva, de o natură generală, care se aplică folosirii cuvântului de către oricine. Tu şi cu mine, care nu ne cunoaştem şi care am întâlnit mostre diferite de tutun, folosim cuvântul cu acelaşi înțeles. Dacă îl folosim ca să punem întrebarea despre China şi emisfera vestică, întrebarea e aceeaşi, iar răspunsul e acelaşi. Mai mult, un vorbitor chinez poate pune aceeaşi întrebare, folosind cuvântul chinezesc care are acelaşi înțeles. Şi alte cuvinte se pot afla în aceeaşi relație ca şi cuvântul "tutun" cu substanța respectivă, oricare ar fi acea relație.

Aceasta sugerează în mod foarte firesc că relația cuvântului "tutun" cu toate acele plante, țigări şi trabuce din trecut, prezent şi viitor, este indirectă. Cuvântul pe care îl utilizezi are în spatele lui altceva - un concept, o idee, un gând - ceva care, într-un fel sau altul, se află în relație cu tot tutunul din univers. Aici apar însă noi probleme.

Mai întâi, care este natura acestui intermediar? Este el ceva în mintea ta sau ceva în afara minții tale la care te conectezi cumva? S-ar părea că trebuie să fie ceva la care să ne putem conecta deopotrivă şi eu, şi tu, şi un vorbitor chinez, pentru ca respectivele noastre cuvinte pentru tutun să însemne acelaşi lucru. Dar cum facem oare asta, având în vedere experiențele noastre diferite legate de cuvântul şi de planta în cauză? Nu e oare ceva la fel de greu de explicat ca şi capacitatea noastră, a tuturor, de a ne referi la aceeaşi cantitate enormă şi variată dintr-o anume *materie* prin folosirea cuvântului sau cuvintelor respective?

Admițând că un cuvânt semnifică o idee sau un concept (indiferent ce ar însemna asta), nu avem de-a face oare cu o problemă la fel de dificilă ca şi atunci când admitem, ca mai înainte, că el semnifică planta sau substanța?

Mai mult decât atât, există şi problema modului în care ideea sau conceptul se leagă de toate mostrele de tutun din lume. Ce fel de lucru este acest concept ca să poată avea o asemenea conexiune exclusivă cu tutunul şi cu nimic altceva? Se pare că n-am făcut decât să complicăm chestiunea. În încercarea de a explica relaţia dintre cuvântul "tutun" şi tutun prin interpunerea *ideii* sau a *conceptului* de tutun, am creat doar, în mod suplimentar, necesitatea explicării relaţiilor dintre cuvânt şi idee şi dintre idee şi obiect.

Dar, cu sau fără concept sau idee, problema pare a fi aceea că, atunci când oricare dintre noi folosim un cuvânt, sunt puse în joc sunete, semne grafice şi exemple cât se poate de particulare, dar cuvântul se aplică unui lucru universal, la care se pot referi şi alţi vorbitori folosind acelaşi cuvânt sau alte cuvinte în alte limbi. Cum e cu putinţă ca ceva atât de particular ca zgomotul pe care îl produc atunci când zic "tutun" să însemne ceva atât de general încât să-l pot folosi în propoziţia "Pariez că peste 200 de ani oamenii vor fuma tutun pe Marte".

Ai putea crede că elementul de universalitate e dat de ceva ce avem cu toţii în minte atunci când folosim cuvântul. Dar ce avem cu toţii în minte? Cel puţin în mod conştient, n-am nevoie în mintea mea de nimic altceva decât de cuvântul însuşi pentru a gândi: "Tutunul se scumpeşte de la un an la altul". Cu toate astea, bineînţeles că folosirea cuvântului poate fi însoţită în mintea mea de o imagine oarecare: poate imaginea plantei, sau a unor frunze uscate, sau a interiorului unei ţigări. Dar asta nu mă va ajuta să explic caracterul general al înţelesului cuvântului, pentru că orice asemenea imagine va fi o imagine *particulară*. Va reprezenta înfăţişarea sau mirosul unei anumite mostre de tutun şi cum ar putea *aşa ceva* să cuprindă toate exemplele

de tutun, reale sau posibile? Mai mult, chiar dacă ai în minte o anumită imagine atunci când folosești cuvântul "tutun", un alt individ va avea probabil o imagine diferită de a ta. Dar asta nu ne împiedică să folosim cu toții cuvântul cu același înțeles.

Misterul constă în aceea că înțelesul nu pare a fi localizat niciunde - nici în cuvânt, nici în minte, nici în vreun concept care s-ar afla în mod independent suspendat între cuvânt, minte și lucrurile despre care vorbim. Și totuși, folosim limbajul fără încetare și putem astfel formula gânduri complicate care ajung foarte departe în spațiu și timp. Poți vorbi despre câți oameni din Okinawa au peste 1,80 m înălțime sau te poți întreba dacă există viață în alte galaxii, iar zgomotele pe care le vei produce vor fi propoziții adevărate sau false în virtutea unor stări de lucruri complicate în care se află niște ființe îndepărtate pe care, probabil, nu le vei întâlni niciodată în mod direct.

Ți s-ar putea părea că am insistat prea mult asupra puterii universale de cuprindere a limbajului. În viața de zi cu zi, cele mai multe din judecățile și gândurile exprimate prin limbaj sunt mult mai locale și mai particulare. Dacă zic: "Dă-mi sarea" și tu îmi dai sarea, asta nu implică neapărat nici un înțeles universal al cuvântului "sare", de tipul celui care e prezent atunci când punem întrebarea: "Cu cât timp în urmă, în istoria galaxiei noastre, s-a format pentru prima dată sarea din sodiu și clor?" Cuvintele sunt deseori folosite doar ca instrumente în relațiile dintre oameni. Pe un mic indicator dintr-o gară vezi o siluetă mică cu fustă, însoțită de o săgeată, și știi că într-acolo se află toaleta pentru femei. Limbajul, în cea mai mare parte, nu e oare un simplu sistem de semnale și reacții de acest tip?

Ei bine, poate că este, și poate că așa și începem să învățăm cum să folosim cuvintele: "Tati", "Mami", "Nu",

"Nu-i". Dar lucrurile nu se opresc aici şi nu este clar cum nişte tranzacţii simple care sunt posibile prin folosirea unor enunţuri de unul-două cuvinte ne pot ajuta să înţelegem cum funcţionează limbajul pentru a descrie, corect sau greşit, lumea care se întinde dincolo de imediata noastră vecinătate. Este, de fapt, cu mult mai plauzibil că utilizarea limbajului în scopuri mai complexe ne poate indica ce se întâmplă atunci când îl folosim în situaţii mai simple.

Un enunţ ca: "Este sare pe masă" înseamnă acelaşi lucru, fie că e rostit din motive practice în timpul prânzului, sau că face parte din descrierea unei situaţii îndepărtate în timp şi spaţiu, sau că este doar o descriere ipotetică a unei posibilităţi imaginare. Înseamnă acelaşi lucru fie că e adevărat sau fals şi fie că vorbitorul sau interlocutorul său ştiu sau nu dacă e adevărat sau fals. Indiferent de ce se petrece în cazul situaţiei practice obişnuite, trebuie să fie ceva de o natură suficient de generală pentru a putea explica şi aceste din urmă situaţii, complet diferite, în care înţelesul este acelaşi.

Este fără îndoială un fapt important că limbajul este un fenomen social. Individul nu-şi creează limbajul. Copii fiind, începem să învăţăm o limbă branşându-ne la un sistem preexistent în care, de secole, milioane de oameni au folosit aceleaşi cuvinte pentru a comunica între ei. Când folosesc cuvântul "tutun", acest cuvânt nu are înţeles în mod izolat, ci ca parte a utilizării lui mult mai largi în cadrul limbii engleze. (Dacă aş adopta un cod privat, în care aş folosi cuvântul "blibon" pentru a desemna tutunul, mi-aş defini mai întâi cuvântul "blibon" în funcţie de cuvântul "tutun".) Tot nu ne-am lămurit cum folosirea de către mine a acestui cuvânt capătă conţinut ca urmare a tuturor acelor alte utilizări, despre majoritatea cărora eu nu ştiu nimic, dar

plasarea cuvintelor mele în acest context lărgit pare că ne-ar putea ajuta să explicăm înțelesul lor universal.

Dar asta nu rezolvă problema. Când folosesc un cuvânt, înțelesul lui poate fi definit în raport cu limba engleză, dar cum este posibil ca utilizarea acestui cuvânt de către toți ceilalți vorbitori de limbă engleză să-i confere această dimensiune universală, care depășește cu mult totalitatea situațiilor în care este efectiv folosit? Problema legăturii dintre limbaj și lume nu se schimbă fundamental dacă vorbim despre o propoziție sau despre un miliard. Înțelesul unui cuvânt conține toate utilizările sale posibile, adevărate sau false, nu doar utilizările reale, iar cele reale reprezintă doar o fracțiune din cele posibile.

Suntem ființe mici și finite, dar înțelesul ne dă, cu ajutorul sunetelor sau al semnelor pe hârtie, posibilitatea de a cuprinde lumea întreagă cu multitudinea ei de lucruri și chiar de a născoci lucruri care nu există și poate nu vor exista niciodată. Problema este de a explica însă cum e posibil așa ceva: cum e cu putință ca ceea ce spunem sau scriem - inclusiv cuvintele din această carte - să aibă înțeles?

6
Problema libertății

Să presupunem că stai la rând într-un restaurant cu autoservire şi că, ajungând la desert, eziți între a lua o piersică sau o felie mare de tort de ciocolată glasat cu frişcă. Tortul arată apetisant, dar eşti conştient că îngraşă. Cu toate acestea, alegi tortul şi îl mănânci cu plăcere. A doua zi, te priveşti în oglindă sau te urci pe cântar şi îți spui: "Ce bine ar fi dacă n-aş fi mâncat tortul. Aş fi putut mânca în schimb o piersică".

"Aş fi putut mânca în schimb o piersică." Ce înseamnă asta? Şi este oare adevărat?

Erau destule piersici în timp ce aşteptai în restaurant: aveai *posibilitatea* să iei o piersică în locul tortului. Dar asta nu e tot. Ceea ce vrei să spui este că *ai fi putut lua* piersica în locul tortului. Ai fi putut *face* altceva decât ceea ce ai făcut de fapt. Înainte de a te hotărî, ambele posibilități, tortul sau piersica, îți erau deschise şi doar alegerea pe care ai făcut-o a hotărât în favoarea uneia din ele.

Aşa stau deci lucrurile? Când zici: "Aş fi putut mânca în schimb o piersică", vrei să spui că totul depindea doar de alegerea ta? Ai ales tortul de ciocolată, deci asta ai mâncat, dar *dacă* ai fi ales piersica, ai fi mâncat altceva.

Parcă ar mai fi ceva. Nu vrei să spui doar că *dacă* ai fi ales piersica, ai fi mâncat deci o piersică. Când zici "Aş fi putut mânca în schimb o piersică", vrei să spui şi că *ai fi putut-o alege* - dincolo de orice "dacă". Dar ce înseamnă asta?

E ceva ce nu poate fi explicat prin indicarea altor situații în care ai ales *într-adevăr* un fruct. Şi nici spunând că dacă te-ai fi gândit mai bine sau dacă te-ai fi aflat în compania

unei prietene care, de regulă, mai mult ciuguleşte câte ceva decât mănâncă, *ai fi ales* piersica. Ceea ce vrei să spui este că ai fi putut alege o piersică în locul tortului de ciocolată *în situația dată, în împrejurările de moment respective.* Eşti convins că ai fi putut alege o piersică chiar dacă, înaintea acestei alegeri, cursul evenimentelor ar fi absolut identic cu cel dinaintea momentului în care ai ales de fapt tortul. Singura diferență ar fi că, în loc să-ți spui: "Ce mai contează", în timp ce întindeai mâna să iei tortul, ai fi gândit: "Mai bine nu", şi ai fi luat piersica.

Spunând "poți" sau "ai fi putut", folosim verbul "a putea" într-un sens care se aplică doar oamenilor (şi poate unor animale). Când spunem "Maşina ar fi putut ajunge până în vârful dealului", vrem să spunem că maşina avea destul putere pentru a ajunge în vârful dealului *dacă* cineva ar fi condus-o până acolo. Nu vrem să spunem că, într-o anumită situație, în care maşina s-ar afla parcată la poalele dealului, ea ar putea să o pornească aşa de una singură şi să urce până în vârful dealului, în loc să stea mai departe acolo unde se află. Ar trebui să se întâmple mai întâi altceva, de pildă ca cineva să se aşeze la volan şi să pornească motorul. Dar când vine vorba de oameni, ni se pare că ei ar putea face diverse lucruri pe care nu le fac de fapt, şi asta aşa, *pur şi simplu,* fără ca nimic altceva să se întâmple în mod diferit în prealabil. Ce vrea să spună asta?

Parțial, răspunsul ar putea fi următorul: Până în momentul în care faci o alegere, nimic nu determină în mod irevocabil care va fi această alegere. Faptul că vei alege o piersică rămâne o *posibilitate deschisă* până în momentul în care alegi de fapt tortul de ciocolată. Alegerea nu e hotărâtă dinainte.

Unele lucruri care se întâmplă *sunt* hotărâte dinainte. De pildă, pare să fie un lucru dinainte hotărât că soarele va

răsări mâine la o anumit oră. Nu constituie o posibilitate deschisă ca mâine soarele să nu răsară şi noaptea să nu se mai termine. Acest lucru e imposibil pentru că nu s-ar putea întâmpla decât dacă Pământul nu s-ar mai roti, sau dacă Soarele ar înceta să existe, iar în galaxia noastră nu au loc nici un fel de evenimente care ar putea face ca oricare din lucrurile de mai sus să se întâmple. Pământul va continua să se rotească dacă nimic nu îl împiedică, iar mâine dimineaţă rotaţia ne va aduce din nou cu faţa spre centrul sistemului nostru solar, şi deci spre Soare, şi nu spre partea opusă, spre exterior. Dacă nu există nici o posibilitate ca Pământul să se oprească în loc sau ca Soarele să dispară, nu există nici posibilitatea ca soarele să nu răsară mâine.

Când spui că ai fi putut mânca piersica în locul tortului, parte din sensul vorbelor tale este poate că nu era hotărât dinainte ce aveai să faci, aşa cum *este* hotărât dinainte că soarele va răsări mâine. Înaintea alegerii tale, n-au fost la mijloc nici un fel de procese sau de forţe care să facă inevitabilă alegerea tortului.

Poate că cele de mai sus nu explică în totalitate modul în care înţelegi tu problema, dar cel puţin se pare că oferă o explicaţie parţială. Căci dacă ar fi într-adevăr hotărât dinainte că vei alege tortul, cum ar putea fi adevărat şi că ai fi putut alege fructul? Ar fi adevărat că nimic nu te-ar fi împiedicat să mănânci piersica dacă ai fi ales-o, în loc să alegi tortul. Dar a spune "dacă" în acest fel nu e acelaşi lucru cu a spune că ai fi putut alege o piersică, punct. N-ai fi putut-o alege dacă posibilitatea n-ar fi rămas deschisă până când ai închis-o prin alegerea tortului.

Unii oameni sunt de părere că nu avem niciodată posibilitatea de a face altceva decât ceea ce de fapt facem, în acest sens absolut. Ei sunt de acord că ceea ce facem depinde de opţiunile, deciziile şi nevoile noastre şi că facem diferite

opțiuni în diverse circumstanțe: noi nu suntem asemenea Pământului care se roteşte cu monotonă regularitate în jurul propriei axe. Dar ei susțin că, în fiecare caz în parte, circumstanțele existente înainte ca noi să acționăm, ne determină acțiunile, făcându-le inevitabile. Suma totală a experiențelor, dorințelor şi cunoştințelor unui individ, constituția sa ereditară, circumstanțele sociale şi natura opțiunii cu care este confruntat, împreună cu o seamă de alți factori de care poate nici nu suntem conştienți, fac împreună ca în anumite împrejurări o acțiune să fie inevitabilă.

Acest punct de vedere se numeşte determinism. Ideea nu e că putem cunoaşte toate legile universului şi că le-am putea folosi pentru a *prevedea* ce se va întâmpla. Mai întâi că nu avem cum să cunoaştem toate circumstanțele cât se poate de complexe care afectează o opțiune umană. Apoi, chiar când reuşim să învățăm câte ceva în legătură cu aceste circumstanțe şi încercăm să facem o previziune, aceasta reprezintă în sine o *modificare* adusă circum-stanțelor, care e în măsură să modifice rezultatul prevăzut. Dar nu previzibilitatea este aici factorul important. Ipoteza este că *există* legi naturale, asemenea celor care guvernează mişcarea planetelor, legi care guvernează tot ce se întâmplă în lume şi că, în conformitate cu acele legi, circumstanțele care preced o acțiune determină ca acea acțiune să aibă loc şi exclud orice altă posibilitate.

Dacă aşa stau lucrurile cu adevărat, atunci, în timp ce tu încercai să te hotărăşti asupra desertului, era deja hotărât de multitudinea factorilor care acționau asupra ta şi înlăuntrul tău că vei alege tortul. *N-ai fi putut* alege piersica, chiar dacă îți închipui că ai fi putut: procesul deciziei este doar calcularea în mintea ta a acestui rezultat gata determinat.

Dacă determinismul este valabil pentru tot ce se întâmplă, înseamnă că era hotărât dinainte de a te fi născut

că vei alege tortul. Alegerea ta a fost determinată de situația imediat precedentă care, *la rândul ei,* a fost determinată de cea dinaintea *ei,* şi tot aşa până cât de departe vrei să mergi.

Chiar dacă determinismul nu este valabil pentru tot ce se întâmplă - chiar dacă unele lucruri se întâmplă pur şi simplu fără a fi determinate de cauze pre-existente - ar fi totuşi extrem de semnificativ dacă toate *acțiunile noastre* ar fi determinate înainte ca ele să aibă loc. Oricât de liber te-ai simți atunci când alegi între un fruct sau o felie de tort, sau între doi candidați într-o campanie electorală, nu ai putea de fapt decât să faci o anumită alegere în împrejurările respective - deşi, dacă împrejurările sau dorințele tale ar fi fost altele, alegerea ta ar fi diferită.

Dacă ai fi convins că astfel se întâmplă lucrurile în cazul tău şi al celorlalți oameni, probabil că modul tău de a privi lumea s-ar schimba. De exemplu, ți-ai putea oare face o vină din faptul că ai cedat ispitei şi ai ales tortul? Ar avea oare sens să-ți zici: "Ar fi trebuit într-adevăr să iau piersica în locul tortului", odată ce *n-ai fi putut* alege piersica? Într-adevăr, n-ar avea nici un sens să-ți spui asta dacă *n-ai fi avut de unde* alege piersica. Cum ar putea atunci avea sens dacă *ai avut de unde* alege dar nu puteai să alegi piersica pentru că era hotărât dinainte că aveai să alegi tortul?

Asta pare să antreneze consecințe serioase. Pe lângă faptul că n-ai putea în mod rezonabil să te consideri vinovat pentru că ai mâncat tortul, probabil că n-ai putea nici să învinuieşti în mod rezonabil pe nimeni altcineva pentru vreo faptă rea şi nici să lauzi pe cineva pentru vreo faptă bună. Dacă era dinainte stabilit că un individ sau altul aveau să facă o faptă sau alta, atunci această faptă era inevitabilă: nici nu puteau face altceva, în împrejurările respective. Prin urmare, cum am putea să-i considerăm responsabili pentru faptele lor?

Te-ai înfuria poate peste măsură dacă cineva ar veni în casa ta la o petrecere şi ți-ar fura toate discurile cu muzică de Glenn Gould. Să presupunem însă că ai crede că fapta acelui individ era determinată dinainte, date fiind caracterul persoanei în cauză şi situația respectivă. Să presupunem că ai fi convins că tot ce ar întreprinde acest individ, inclusiv acțiunile sale trecute, care au contribuit la formarea caracterului său, ar fi determinat dinainte de circumstanțe anterioare. Ai putea oare să-l mai consideri responsabil pentru comportamentul său reprobabil? Sau ar fi poate mai rezonabil să-l priveşti ca pe un fel de calamitate naturală - ca şi cum discurile tale ar fi fost mâncate de termite?

Aici părerile diferă. Unii consideră că, dacă determinismul este adevărat, nimeni nu poate fi nici lăudat, nici învinuit în mod rezonabil pentru nimic, aşa cum nici atunci când plouă, ploaia nu poate fi nici lăudată, nici învinuită pentru aceasta. Alții cred că nu e totuşi lipsit de sens să lauzi faptele bune şi să le condamni pe cele rele, chiar dacă ele erau inevitabile. La urma urmelor, faptul că purtarea reprobabilă a unui individ era determinată dinainte nu înseamnă că acel individ *nu* s-a comportat într-un mod reprobabil. Dacă îți fură discurile, asta denotă lipsă de considerație şi de cinste, fie că fapta era determinată sau nu. Mai mult, dacă nu îl considerăm vinovat sau dacă nu îl pedepsim chiar, probabil că va mai fura şi altădată.

Pe de altă parte, dacă ne gândim că fapta lui era predeterminată, situația seamănă cu pedepsirea unui câine pentru că roade marginea covorului. Nu înseamnă că îl considerăm responsabil pentru fapta sa: încercăm doar să-i influențăm comportamentul viitor. Personal, nu cred că are vreun sens să învinuieşti pe cineva pentru că a făcut ceva ce îi era imposibil să nu facă. (Deşi, bineînțeles, determinismul

implică şi că era determinat dinainte că eu voi exprima această opinie.)

Acestea sunt problemele cu care suntem confruntaţi dacă determinismul este adevărat. Dar poate că nu este. Mulţi oameni de ştiinţă cred în momentul de faţă că determinismul nu se aplică particulelor de materie fundamentale, că, într-o situaţie dată, un electron poate face mai multe lucruri, nu doar unul singur. Poate că, dacă determinismul nu se aplică nici acţiunilor umane, asta ar lăsa loc pentru libertatea voinţei şi pentru responsabilitate. Ce-ar fi dacă acţiunile umane, sau cel puţin unele din ele, n-ar fi predeterminate? Ce-ar fi dacă, până în momentul în care alegi, alegerea tortului de ciocolată, ca şi alegerea piersicii, ar exista ca posibilităţi deschise? Atunci, cât priveşte evenimentele anterioare, *ai putea* alege fie una, fie cealaltă. Chiar dacă alegi în final tortul, ai fi putut alege piersica.

Am explicat oare acum libertatea voinţei? Când spui: "Aş fi putut alege în schimb un fruct", vorbele tale înseamnă doar atât, că alegerea nu era dinainte hotărâtă? Nu, eşti convins de încă un lucru. Eşti convins că *tu* ai hotărât ce aveai să faci, şi asta *făcând* efectiv un anumit lucru. Nu era hotărât dinainte, dar nici nu *s-a întâmplat* pur şi simplu. *Tu ai făcut* acel lucru şi ai fi putu face contrariul. Ce înseamnă asta însă?

Iată o întrebare bizară: ştim cu toţii ce înseamnă să *faci* ceva. Dar problema e următoarea. Dacă actul nu era predeterminat, date fiind dorinţele, convingerile, personalitatea ta, printre multe alte lucruri, el pare a fi ceva care pur şi simplu s-a întâmplat, fără vreo altă explicaţie. Şi în cazul ăsta, în ce fel se poate spune că l-ai făcut tu?

Un răspuns posibil ar fi că la această întrebare nu se poate răspunde. Libertatea de acţiune este pur şi simplu o trăsătură fundamentală a lumii şi nu poate fi analizată. Există o diferenţă între ceva care se întâmplă doar, fără vreo cauză şi o acţiune care este înfăptuită doar, fără vreo cauză. E o diferenţă pe care o înţelegem cu toţii, deşi nu o putem explica.

Unii s-ar opri cu explicația în acest punct. Dar altora li se pare suspect că trebuie să apelăm la această idee neexplicată pentru a explica în ce sens ai fi putut alege fructul în locul tortului. Până acum se părea că determinismul reprezintă marea amenințare la adresa responsabilității. Dar acum se pare că, şi dacă alegerile noastre nu sunt predeterminate, este la fel de greu să înțelegem în ce fel *putem* face ceea ce nu facem. Oricare din două alternative date poate fi posibilă înaintea alegerii, dar dacă eu nu hotărăsc care dintre ele se va produce, nu sunt mai responsabil pentru alegere decât aş fi dacă aceasta ar fi determinată de cauze care scapă controlului meu. Şi cum pot eu să determin alegerea, dacă *nimic* nu o determină?

Apare astfel posibilitatea alarmantă că nu suntem responsabili pentru acțiunile noastre, fie că determinismul este adevărat *sau* fals. Dacă determinismul este adevărat, responsabile sunt circumstanțele anterioare. Dacă determinismul e fals, responsabil nu e nimeni şi nimic. Situația ar fi într-adevăr fără ieşire.

Mai există un punct de vedere posibil, complet opus în raport cu majoritatea lucrurilor spuse până acum. Unii oameni sunt de părere că responsabilitatea față de acțiunile noastre *face necesar* ca acțiunile noastre să fie determinate, mai degrabă decât nedeterminate. Se susține că pentru ca o acțiune să fie ceva ce ai înfăptuit tu, ea trebuie să fie produsă de anumite tipuri de cauze care acționează în tine. De pildă, atunci când ai ales tortul, alegerea a fost ceva ce ai făcut, mai degrabă decât ceva ce s-a întâmplat, pentru că tu îți doreai tortul de ciocolată mai mult decât doreai piersica. Pentru că apetitul tău pentru tort era în acel moment mai puternic decât dorința de a-ți menține silueta, rezultatul a fost alegerea tortului. În cazul altor acțiuni, explicația psihologică va fi mai complexă, dar întotdeauna va exista o

explicație, altfel acțiunea n-ar mai fi a ta. Conform unei astfel de explicații, se pare că acțiunea ta a fost la urma urmei determinată dinainte. Dacă n-a fost determinată de nimic, atunci n-a fost decât un eveniment fără explicație, ceva ce s-a întâmplat așa, din senin, mai degrabă decât ceva făcut de tine.

Potrivit acestei poziții, determinarea cauzală nu amenință, în sine, libertatea - doar un anumit *fel* de cauză face acest lucru. Dacă ai pune mâna pe felia de tort forțat fiind de altcineva, alegerea ta n-ar fi liberă. Dar libertatea acțiunii nu necesită inexistența totală a vreunei cauze determinante: înseamnă doar că această cauză trebuie să fie de un tip psihologic cunoscut.

Eu unul nu pot accepta această soluție. Dacă aș crede că tot ce fac e determinat de circumstanțele mele și de starea mea psihologică, m-aș simți prizonierul acestora. Și dacă aș crede că același determinism guvernează și acțiunile celor din jur, mi s-ar părea că oamenii nu sunt decât niște marionete. N-ar avea nici un sens să-i consider responsabili pentru acțiunile lor, așa cum nici câinelui, pisicii, sau liftului nu le poți imputa vreo răspundere.

Pe de altă parte, nu sunt sigur că înțeleg cum poate avea sens responsabilitatea pentru opțiunile noastre, dacă aceste opțiuni *nu* sunt determinate. Nu mi-e clar ce înseamnă să spui că *eu* determin alegerea dacă nimic ce ține de mine nu o determină. Așa că probabil sentimentul că ai fi putut alege o piersică în locul feliei de tort e o iluzie filosofică și de fapt lucrurile stau cu totul altfel.

Pentru a evita această concluzie, ar trebuie să poți explica următoarele: (a) ce *înseamnă* ideea că ai fi putut face altceva decât ceea ce ai făcut, și (b) cum ar trebui să fii tu și lumea pentru ca această idee să fie adevărată.

7
Binele şi Răul

Imaginează-ţi că lucrezi într-o bibliotecă şi că trebuie să ai grijă ca cititorii să restituie cărţile la plecare. Să presupunem însă că un prieten te roagă să-l laşi să scoată din bibliotecă o lucrare de referinţă rară pe care el vrea să o aibă neapărat.

Motivele pentru care ai putea ezita să accepţi sunt diverse. Ţi-ar putea fi teamă că prietenul tău va fi prins şi că veţi da amândoi de bucluc. Ai putea dori ca respectiva carte să rămână în bibliotecă aşa încât să o poţi consulta şi tu.

Dar s-ar putea şi să consideri că ceea ce ţi se propune e imoral - că prietenul tău n-ar trebui să comită o asemenea faptă şi că tu nu trebuie să îl ajuţi. Dacă aşa stau lucrurile, ce înseamnă oare să ai o asemenea convingere şi ce fapte anume stau oare la baza ei?

A spune că o faptă anume este rea, imorală, nu înseamnă numai că ea contravine regulilor sau legilor. Există legi abuzive care interzic fapte ce nu sunt imorale - cum ar fi de pildă o lege care interzice orice critică la adresa guvernului. O lege poate fi abuzivă şi pentru că obligă la un act care *este* imoral - cum ar fi o lege care instituie obligativitatea segregării rasiale în hoteluri şi restaurante. Conceptele de bine şi rău nu se confundă cu acelea de a fi sau nu împotriva legii, altminteri nici n-ar putea fi folosite în evaluarea atât a acţiunilor, cât şi a legilor.

Dacă eşti de părere că a-ţi ajuta prietenul să fure cartea este o faptă reprobabilă, ceva în tine se va împotrivi ideii acestei fapte: într-un fel sau altul nu vei dori să comiţi actul respectiv, cu toate că, pe de altă parte, n-ai vrea nici să-ţi refuzi prietenul. De unde porneşte oare această dorinţă de a nu comite fapta, care este motivaţia, care este raţiunea ce stă la baza ei?

O faptă poate fi reprobabilă din diverse motive dar, în cazul de față, dacă ai fi pus în situația de a explica puțin lucrurile, ai spune probabil că ea i-ar nedreptăți pe ceilalți cititori care sunt, poate, la fel de interesați de cartea respectivă ca şi prietenul tău, dar care o consultă în sala de lectură, acolo unde oricine are nevoie de ea o poate oricând găsi. S-ar putea şi să simți că, ajutându-l să fure cartea, ai trăda instituția în care lucrezi şi care te plăteşte tocmai pentru ca să previi astfel de situații.

Toate aceste considerente au de a face cu efectele unei fapte asupra altor persoane - nu neapărat efecte asupra sentimentelor lor, întrucât fapta le poate rămâne cu desăvârşire necunoscută, ci efecte care constau totuşi în prejudicii de un fel sau altul. În general, gândul că o faptă e rea depinde nu numai de impactul ei asupra persoanei care o comite, ci şi de impactul asupra altor oameni. Dacă ar afla, ei nu ar fi de acord şi ar protesta.

Dar să presupunem că, încercând să explici toate acestea prietenului tău, el îți răspunde: "Ştiu că bibliotecarul-şef se va înfuria atunci când îşi va da seama şi că probabil şi alți cititori se vor simți frustrați când vor descoperi dispariția cărții, dar ce-mi pasă mie? Eu vreau să am cartea. Ce-mi pasă mie de ei?"

Argumentul că un astfel de act îi prejudiciază pe alții ar trebuie să-i ofere prietenului un motiv împotriva comiterii lui. Dar atunci când unui individ pur şi simplu nu-i pasă de semenii lui, ce motiv ar avea el să se abțină de la oricare din faptele îndeobşte considerate reprobabile, dacă poate scăpa nepedepsit? Ce motiv ar avea el să nu ucidă, să nu fure, să nu mintă sau să nu-i jignească pe cei din jur? Dacă poate obține ceea ce îşi doreşte făcând astfel de lucruri, de ce nu le-ar face? Şi dacă nu există nici un motiv pentru care n-ar trebui să comită astfel de acte, în ce sens spunem atunci că individul face rău unor oameni?

Sigur că, într-o măsură mai mare sau mai mică, celor mai mulți oameni le pasă de semenii lor. Dar dacă unui individ nu-i pasă, aproape nimeni nu s-ar grăbi să tragă concluzia că

acel individ e îndreptățit să facă excepție de la legile morale. Dacă un individ omoară un om pentru a-i fura portofelul, fără a-i păsa câtuşi de puțin de victima sa, el nu este scuzat în mod automat. Faptul că nu-i pasă nu remediază acțiunea: *ar trebui* să-i pese. Dar *de ce* oare ar trebuie să-i pese?

S-au făcut multe încercări de a răspunde la această întrebare. Un tip de răspuns încearcă să identifice un alt factor de care individul deja ține seama şi să raporteze moralitatea acțiunilor la acest factor.

De pildă, unii împărtăşesc părerea că, şi dacă ai putea comite pe lumea asta nelegiuirile cele mai cumplite fără a fi vreodată descoperit şi fără a fi pedepsit de lege sau de semenii tăi, astfel de fapte nu sunt îngăduite de Dumnezeu, care te va pedepsi după moarte (şi te va răsplăti dacă n-ai făcut răul atunci când ai fost ispitit să-l faci). Deci, chiar atunci când pare a fi în interesul tău să comiți un act imoral, de fapt nu este. S-a emis chiar judecata că dacă nu există un Dumnezeu care să întărească legile morale prin amenințarea pedepsei şi promisiunea recompensei, morala nu e decât o iluzie: "Dacă Dumnezeu nu există, totul e permis".

Am schițat mai sus o versiune destul de simplistă a fundamentării religioase a moralei. Într-o variantă mai interesantă, ceea ce ne îndeamnă la ascultarea poruncilor lui Dumnezeu nu e frica, ci dragostea. El te iubeşte pe tine, iar tu trebuie să îl iubeşti pe El şi să vrei să asculți poruncile Lui pentru a nu-L mânia.

Dar oricum am interpreta motivația religioasă, acest tip de răspuns ridică trei obiecții. În primul rând, nenumărați oameni care nu cred în Dumnezeu emit totuşi judecăți în termenii binelului şi răului şi sunt convinşi că nimeni nu ar trebui să omoare un om pentru a-i fura portofelul chiar dacă poate fi sigur că va scăpa neprins. În al doilea rând, dacă Dumnezeu există şi dacă interzice faptele rele, nu asta este ceea ce le face *să fie* rele. Crima este în sine o faptă reprobabilă şi *de aceea* o interzice Dumnezeu (dacă o interzice). Dumnezeu n-ar putea face ca orice faptă să fie imorală - ca de pildă aceea de a-ți pune şoseta stângă

înaintea şosetei drepte - doar prin actul interdicției. Dacă Dumnezeu te-ar pedepsi pentru o asemenea faptă, atunci n-ar fi recomandabil să faci aşa ceva, dar n-ar fi imoral. În al treilea rând, nici frica de pedeapsă, nici dorința de răsplată şi nici chiar dragostea față de Dumnezeu nu par să fie nişte temeiuri satisfăcătoare ale comportamentului moral. Dacă eşti convins că e imoral să ucizi, să înşeli sau să furi, ar fi normal să vrei să eviți astfel de fapte pentru consecințele lor nefaste asupra victimelor, nu doar pentru că ți-e teamă de efectele lor potențiale asupra ta sau pentru că nu vrei să-L superi pe Creator.

Această din urmă obiecție se aplică şi altor explicații ale resorturilor moralei, care fac apel la interesele persoanei care faptuieşte actul. De exemplu, se poate spune că trebuie să-i tratezi pe cei din jur cu respect pentru ca şi ei la rândul lor să se poarte cu tine la fel. Poate că nu e un sfat rău, dar nu e valabil decât dacă eşti convins că modul în care te comporți va afecta modul în care ceilalți se comportă față de tine. Nu constituie însă un motiv pentru a face binele dacă ceilalți nu vor afla niciodată de fapta ta şi nici pentru a nu face răul dacă ştii că poți scăpa nedescoperit (ca de pildă atunci când loveşti pe cineva şi fugi de la locul accidentului).

Nimic nu poate înlocui grija nemijlocită față de semeni, ca fundament al moralei. Se presupune însă că aceleaşi principii morale se aplică tuturor. Putem oare susține că toți oamenii sunt în egală măsură preocupați de ce se întâmplă cu semenii lor? Evident, nu: există oameni foarte egoişti şi chiar şi celor care nu sunt egoişti le pasă deseori numai de cei pe care îi cunosc, nu de toate lumea. Deci, pe ce argument s-ar putea baza ideea că un om nu trebuie să facă rău altor oameni, inclusiv celor pe care nu-i cunoaşte?

Ei bine, există un argument general în sprijinul ideii că nu trebuie să faci rău altora şi care poate fi înțeles de orice om care înțelege limba engleză (sau oricare altă limbă). Acest argument arată, se pare, că omul are totuşi măcar *un* motiv pentru a ține seama de semenii săi, chiar dacă până la urmă interesele lui egoiste vor fi atât de puternice încât să-l facă să persiste în

comportamentul imoral față de aceştia. Sunt sigur că argumentul vă este familiar. El sună cam aşa: "Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face".

Nu e uşor să explici cum ar trebui să funcționeze acest argument. Imaginează-ți că tocmai eşti pe cale de a şterpeli umbrela cuiva, în timp ce te pregăteşti să ieşi dintr-un restaurant şi să înfrunți furtuna de afară şi că un necunoscut te întreabă: "Ți-ar plăcea dacă cineva ți-ar face acelaşi lucru ție?" De ce oare o astfel de remarcă are menirea să te facă să eziți sau să te simți vinovat?

Evident, răspunsul imediat la întrebare ar fi: "Nu mi-ar plăcea deloc!" Care ar fi însă următorul pas? Să presupunem că ai continua în felul următor: "Nu mi-ar plăcea dacă cineva mi-ar face mie asta. Dar, din fericire, *nimeni* nu-mi face mie asta. Eu fac asta altcuiva şi nu mă deranjează absolut deloc!"

Un astfel de răspuns ar eluda scopul întrebării. Când eşti întrebat cum ți-ar plăcea dacă cineva ți-ar face acelaşi lucru ție, scopul întrebării este să-ți evoce toate sentimentele pe care le-ai avea dacă cineva ți-ar fura umbrela. Şi aici ar fi mult mai multe de spus decât simplul fapt că "nu ți-ar plăcea" - aşa cum "nu ți-ar plăcea" dacă ai da din greşeală cu piciorul într-un bolovan. Dacă ți-ar fura cineva umbrela, faptul te-ar *indigna*. Ai simți anumite lucruri față de hoț, nu doar față de pierderea umbrelei. Ți-ai zice: "Cum îşi permite să plece cu umbrela mea, cumpărată de mine cu bani munciți din greu şi pe care am avut prevederea să o iau cu mine după ce am ascultat buletinul meteorologic? De ce nu şi-a adus umbrela lui?" - şi i-ai da tot aşa înainte.

Când propriile noastre interese sunt amenințate de comporta-mentul lipsit de considerație al celorlalți, cei mai mulți dintre noi ne simțim cât se poate de justificați în convingerea că există motive pentru care acei ceilalți ar trebui să manifeste mai multă considerație. Când cineva îți face un rău, ți se pare, probabil, că acelui individ ar trebui să-i pese de tine; nu eşti de părere că nu e treaba lui şi că n-ar avea nici un motiv să se abțină de la a-ți face rău. Exact

un astfel de sentiment urmăreşte să trezească argumentul: "Ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face".

Pentru că, dacă admiţi că te-ar *indigna* dacă cineva ţi-ar face ţie ceea ce tu eşti pe cale acum să-i faci lui, admiţi în acelaşi timp şi că eşti de părere că există un motiv pentru care el ar trebui să se abţină de la a comite acest act. Şi dacă admiţi asta, atunci trebuie să te gândeşti care ar putea fi acel motiv. N-ar putea fi doar acela că îţi face un rău *ţie,* dintre toţi oamenii de pe lume. Nu există nici un motiv special pentru care el n-ar trebui să fure umbrela *ta,* dintre toate umbrelele din lume. Tu eşti ca toţi ceilalţi oameni. Oricare ar fi motivul, el ar trebui să-l determine să nu facă răul respectiv nimănui altcuiva. Şi din acelaşi motiv, oricine altcineva, într-o situaţie similară, s-ar putea abţine de la a-ţi face rău ţie sau altcuiva.

Dar dacă este vorba de un motiv care ar determina pe oricine să nu facă un anumit rău cuiva, atunci e în acelaşi timp vorba de un motiv care te împiedică *pe tine* de la a face acel rău altui om (pentru că *oricine* înseamnă *toată lumea*). De aceea, e un motiv pentru ca tu să nu furi umbrela altcuiva în situaţia de faţă.

E doar o problemă de consecvenţă. Odată ce admiţi că un altul ar avea un motiv pentru a nu-ţi face un rău similar cu cel pe care eşti pe cale să i-l faci tu şi odată ce admiţi că acest motiv e foarte general şi nu se aplică doar ţie sau lui, atunci, pentru a fi consecvent, trebuie să admiţi că acelaşi motiv ţi se aplică şi ţie acum. N-ar trebui să furi umbrela şi, dacă o furi, ar trebuie să te simţi vinovat.

Se poate evita acest argument dacă, atunci când individul ar fi întrebat "Ţi-ar plăcea dacă cineva ţi-ar face acelaşi lucru ţie?", acesta ar replica: "Nu m-aş simţi indignat deloc. Nu mi-ar *plăcea* dacă cineva mi-ar fura umbrela pe vreme de furtună, dar n-aş considera că el ar avea vreun motiv ca să ţină cont de sentimentele mele". Dar oare câţi oameni ar putea da acest răspuns cu mâna pe inimă? Cred că majoritatea oamenilor, dacă sunt în toate minţile, ar tinde să creadă că propriile lor interese

şi prejudiciile aduse acestor interese contează, şi contează nu numai pentru ei, ci într-un fel care dă celorlalţi oameni un motiv suficient pentru a ţine şi ei seama de ele. Cu toţii credem că, atunci când ni se face un rău, faptul nu e doar rău *pentru noi,* ci *rău, punct.*

Baza moralei rezidă în credinţa că binele şi răul făcut unor oameni (sau animale) anume este bine sau rău nu doar din punctul lor de vedere, ci dintr-un punct de vedere mai general, pe care îl poate înţelege orice fiinţă care gândeşte. Înseamnă că fiecare om are un motiv pentru a lua în considerare nu numai propriile lui interese, ci şi interesele celorlalţi, atunci când decide asupra propriilor acţiuni. Şi nu e de ajuns dacă ţine seama numai de unii oameni - familia, prietenii, cei de care este legat în mod deosebit. Sigur că va avea mai multă grijă faţă de anumiţi oameni, ca şi faţă de el însuşi. Dar el va avea un motiv pentru a lua în considerare efectul faptelor sale asupra binelui sau răului general. Ca şi noi toţi, el va crede că şi ceilalţi oameni trebuie să se comporte la fel în privinţa lui, fie că acei oameni îi sunt sau nu prieteni.

Chiar dacă raţionamentul de mai sus e corect, el tot nu reprezintă decât o schiţă în linii mari a fundamentului moralei. Nu ni se spune nimic precis despre cum ar trebui să luăm în considerare interesele celorlalţi, sau despre cum ar trebui să le măsurăm în raport cu interesele foarte speciale pe care le investim cu toţii în propria persoană şi în anumiţi oameni apropiaţi nouă. Nu ni se spune nici cât de mult ar trebui să ne preocupe locuitorii altor ţări, în raport cu compatrioţii noştri. Există multe dezacorduri între cei care acceptă morala în general, în legătură cu ce fapte anume sunt morale sau imorale.

De exemplu: ar trebui oare să ţii la fiecare om la fel de mult pe cât ţii la tine? Cu alte cuvinte, ar trebui oare să îţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi (chiar dacă nu ţi-e atât de aproape)? Ar trebui oare să te întrebi, ori de câte ori intri la un film, dacă banii daţi pe bilet n-ar putea produce mai multă fericire dacă i-ai da de pomană sau dacă i-ai dona unei organizaţii filantropice care luptă pentru combaterea foametei?

Foarte puțini oameni sunt atât de altruiști. Iar dacă cineva ar da dovadă de atâta nepărtinire în raporturile dintre el și ceilalți, atunci el ar simți probabil și că ar trebui să manifeste aceeași imparțialitate în raporturile cu ceilalți oameni, comparați *între ei*. Asta ar exclude posibilitatea ca el să țină mai mult la prietenii sau rudele sale decât la niște necunoscuți. Chiar dacă nimic nu l-ar împiedica să aibă sentimente aparte față de anumite ființe apropiate, imparțialitatea totală nu i-ar da voie să-i *favorizeze* în vreun fel - dacă, de pildă, ar avea de ales între salvarea de la o suferință a unui prieten sau a unui necunoscut, sau între ideea de a-și duce copiii la film și cea de a dona banii organizației pentru combaterea foametei.

De la majoritatea oamenilor nu se poate pretinde o astfel de imparțialitate. Dacă cineva ar face dovada unor astfel de atitudini, acela ar fi un fel de sfânt și ne-ar inspira probabil teamă. Totuși, cât de imparțiali ar trebui să ne străduim să fim rămâne o întrebare importantă în filosofia morală. Tu ești un individ unic, dar ești în același timp capabil să recunoști că ești un individ ca mulți alții și că, privit din afară, nu ești mai important decât alții. Cât de mult ar trebui să te influențeze acest punct de vedere? Nu ești desigur lipsit de o oarecare importanță, privit din afară - altfel n-ai putea crede că ceilalți oameni ar avea vreun motiv să le pese de ce ți se întâmplă ca urmare a faptelor lor. Dar nu ești la fel de important din exterior pe cât ești de important din interior, pentru tine - întrucât din exterior nu ești mai important decât restul lumii.

Nu este numai neclar cât de nepărtinitori ar trebui să fim, este neclar și cum am putea da un răspuns corect la această întrebare. Există oare vreo modalitate unică și sigură pentru ca fiecare dintre noi să realizăm echilibrul între lucrurile care au importanță pentru noi, personal vorbind, și cele care contează în mod imparțial? Sau răspunsul va fi diferit de la individ la individ, în funcție de tăria diferitelor lor interese?

Ajungem astfel la o altă mare problemă: sunt oare conceptele de bine și rău aceleași pentru toți?

Morala este deseori considerată universală. Dacă ceva anume e rău, atunci se presupune că e rău pentru toată lumea. De pildă, dacă e imoral să omori pe cineva pentru a-i fura portofelul atunci faptul e imoral fie că-ți pasă de omul respectiv fie că nu. Dar dacă faptul că o acțiune e imorală se presupune a fi un motiv împotriva comiterii ei, şi dacă motivele care îți determină acțiunile depind de mobilurile tale, iar mobilurile oamenilor sunt cât se poate de diverse, atunci se pare că nu există un singur rău sau bine valabil pentru toți. Nu există un singur bine sau rău pentru că dacă motivațiile fundamentale ale oamenilor diferă, nu există nici un standard fundamental de comportament pe care toți să aibă un motiv să-l urmeze.

Există trei căi de rezolvare a acestei probleme, nici una pe deplin satisfăcătoare.

, dar că acel om nu are nici un motiv pentru a nu o comite.

În primul rând, s-ar putea spune că aceleaşi lucruri *sunt* morale sau imorale pentru toată lumea, dar că nu toată lumea are un motiv pentru a face binele şi a evita răul; doar oamenii care posedă un anumit fel de motivații "morale" - în special o preocupare pentru semenii lor - au un motiv de a face binele de dragul binelui. Acest argument dă moralei un statut universal, în schimb o face complet ineficientă. Nu e deloc clar ce ar însemna să spui că ar fi imoral ca cineva să comită o crimă

În al doilea rând, s-ar putea spune că toată lumea are un motiv pentru a face binele şi a evita răul, dar că aceste motive nu depind de mobilurile reale ale oamenilor. Mai degrabă, ele sunt motive pentru a ne schimba mobilurile dacă ele nu sunt cele corespunză-toare. Astfel morala este legată de motivele care ne determină să acționăm, dar rămâne în continuare neclar care sunt aceste motive universale ce nu depind de mobiluri pe care le împărtăşeşte, de fapt, toată lumea. Ce înseamnă să spui că ucigaşul a avut un motiv împotriva crimei, deşi nici unul din mobilurile sau dorințele sale reale nu i-a furnizat un astfel de motiv?

În al treilea rând, s-ar putea spune că morala nu e universală şi că ceea ce un individ este moralmente obligat

să facă nu depăşeşte acele acţiuni pentru care el posedă un anumit motiv, iar motivul depinde de cât de mult ţine el seama de ceilalţi oameni, în general. Dacă individul are motivaţii morale puternice, acestea vor genera justificări ferme şi imperative morale puternice. Dacă motivaţiile morale ale individului sunt slabe sau inexistente, imperativele morale care vor acţiona asupra lui vor fi deopotrivă slabe sau inexistente. Acest punct de vedere poate părea realist din punct de vedere psihologic, dar el contravine ideii că aceleaşi legi morale ni se aplică tuturor, şi nu doar oamenilor morali.

Întrebarea dacă imperativele morale sunt universale se iscă nu numai atunci când comparăm motivaţiile indivizilor între ei, ci şi când comparăm standardele morale acceptate în diferite societăţi, în diferite epoci istorice. Multe lucruri pe care, probabil, le-ai considera imorale au fost acceptate în trecut ca juste şi morale de către uriaşe colectivităţi umane: sclavia, şerbia, sacrificiile umane, discriminarea rasială, interzicerea libertăţii religioase şi politice, sistemul ereditar al castelor. Şi se prea poate ca unele lucruri pe care le consideri acum morale să fie într-o societate viitoare privite ca imorale. Este oare rezonabil să credem că există un adevăr unic în legătură cu toate aceste probleme, deşi deocamdată nu ne dăm seama de el? Sau este poate mai rezonabilă opinia că binele şi răul sunt relative, că ţin de o anumită epocă, de un anumit spaţiu, de un anumit context social?

Există un sens în care binele şi răul sunt evident relative la anumite împrejurări. Este de obicei corect să înapoiezi proprietarului un cuţit pe care l-ai luat cu împrumut atunci când acesta ţi-l cere înapoi. Dar dacă între timp proprietarul şi-a pierdut minţile şi îţi cere cuţitul pentru a putea omorî pe cineva, atunci n-ar trebui să i-l returnezi. Nu despre această relativitate vorbeam mai înainte, pentru că situaţia de mai sus nu demonstrează că moralitatea e relativă la nivelul cel mai fundamental. Ea arată doar că aceleaşi principii morale de bază vor reclama conduite diferite în circumstanţe diferite.

Relativitatea mai adâncă, în care cred unii oameni, ar presupune că fundamentele ultime ale standardelor binelui şi răului - de exemplul când este moral sau imoral să ucizi sau ce sacrificii trebuie să faci pentru ceilalţi - depind în întregime de standardele general acceptate în societatea în care trăieşti.

Mi-e foarte greu să fiu de acord cu acest punct de vedere, mai ales pentru că, evident, este întotdeauna posibil să critici standar-dele acceptate în societatea în care trăieşti şi să afirmi că sunt deficitare din punct de vedere moral. Pentru a le putea astfel critica însă, trebuie să poţi face apel la un standard mai obiectiv, la o idee despre ce este *într-adevăr* bine sau rău, în opoziţie cu ceea ce cred cei mai mulţi oameni. Această idee e greu de definit, dar cei mai mulţi dintre noi înţelegem ce implică, afară de cazul în care împărtăşim întotdeauna cu slugărnicie opiniile comunităţii.

Multe probleme filosofice se leagă de conţinutul moralei: care ar trebui să fie expresia unei preocupări morale sau a respectului faţă de ceilalţi, dacă ar trebui să ne ajutăm semenii să-şi atingă scopurile sau doar să ne obţinem de la a-i împiedica sau a le face rău, cât de imparţiali ar trebui să fim şi în ce mod. Am neglijat mare parte din aceste întrebări pentru că ceea ce mă preocupă aici este fundamentul moralei în general - cât de universală şi de obiectivă este.

Ar trebui să răspund la o obiecţie posibilă la adresa întregului concept de morală. Aţi auzit probabil spunându-se că singurul motiv pentru care individul face vreodată ceva este că fapta i-ar crea o stare plăcută, în timp ce abţinerea de la faptă i-ar crea una neplăcută. Dacă suntem într-adevăr motivaţi doar de propriul nostru confort, în zadar încearcă morala să deştepte grija faţă de ceilalţi. În această viziune, chiar şi conduita aparent morală, în care individul pare să-şi sacrifice propriile interese în favoarea celorlalţi, este, de fapt, motivată de preocuparea pentru sine: individul vrea să evite sentimentul de vinovăţie pe care l-ar avea dacă n-ar face ceea ce este "moral" sau să se lase în voia caldei mângâieri a autogratulării în cazul în care ar face ceea ce este "moral".

Este adevărat, ce-i drept, că, atunci când oamenii fac ceea ce cred că ar trebui să facă, se simt bine. În mod similar, dacă fac ceea ce cred că n-ar trebui să facă, se simt mai puțin bine. Dar nu înseamnă că aceste sentimente constituie motivația acțiunii. În multe cazuri, sentimentele respective sunt rezultatul unor motivații care se află la originea acțiunilor înseşi. Nu te-ai simți bine atunci când comiți o acțiune morală decât dacă ai fi convins că mai există şi alt motiv pentru a o comite, independent de faptul că ea te face să te simți bine. Şi nu te-ai simți vinovat atunci când ai comite ceva rău decât dacă ai crede că mai există şi alt motiv pentru care nu trebuie să comiți acel rău, independent de faptul că te face să te simți vinovat, în aşa fel încât este *drept* să te simți vinovat. Cel puțin, aşa ar trebui să stea lucrurile. E adevărat că unii oameni se simt vinovați în mod irațional pentru lucruri pe care nu au nici un motiv independent să le considere imorale - dar nu acestea sunt resorturile moralei.

Într-un sens, oamenii fac ceea ce vor să facă. Dar motivele şi mobilurile care le animă dorințele sunt dintre cele mai diverse. S-ar putea să "doresc" să-i dau unui individ portofelul numai pentru că are un pistol îndreptat asupra capului meu şi amenință să mă omoare în caz contrar. Şi s-ar putea să doresc să mă arunc într-un râu rece ca gheața pentru a salva un necunoscut de la înec, nu pentru că mă voi simți bine după aceea, ci pentru că recunosc că viața lui este importantă, ca şi viața mea, şi recunosc că am un motiv să-i salvez viața tot aşa cum şi el ar avea un motiv să mi-o salveze pe a mea dacă rolurile s-ar inversa.

Argumentul moral încearcă să facă apel la o capacitate de motivare imparțială pe care se presupune că o avem cu toții. Din nefericire, e uneori ascunsă foarte bine, iar în unele cazuri lipseşte cu desăvârşire. Şi în orice caz, ea are de luptat cu motivații egoiste puternice şi cu alte motivații personale mai puțin egoiste, în încercarea de a ține comportamentul sub control. Dificultatea de a justifica morala nu stă în aceea că există o singură motivație umană, ci că există atât de multe.

8

Problema dreptății

Este, oare, nedrept că unii oameni se nasc bogați, iar alții săraci? Iar dacă e nedrept, trebuie, oare, să facem ceva?

Lumea e plină de inegalități - în cadrul aceleiași țări sau de la o țară la alta. Unii copii se nasc și cresc în cămine confortabile și prospere, sunt bine hrăniți și bine educați. Alții se nasc săraci, nu mănâncă niciodată de ajuns și n-au niciodată acces la o educație corespunzătoare sau la asistența medicală de care ar avea nevoie. În mod clar, e o chestiune de noroc: nu suntem răspunzători pentru categoria socială sau economică, nici pentru țara în care neam născut. Întrebarea este cât de nocive sunt inegalitățile de care nu se fac vinovați cei care suferă de pe urma lor? Ar trebui oare ca guvernele să-și folosească autoritatea pentru a încerca să reducă inegalitățile de acest fel, inegalități de care victimele lor nu sunt răspunzătoare?

Unele inegalități sunt impuse în mod deliberat. Discriminarea rasială, de pildă, interzice în mod deliberat indivizilor de o anumită rasă accesul la anumite profesiuni, locuințe sau instituții de învățământ, care sunt accesibile indivizilor de altă rasă. De asemenea, femeilor le este uneori îngrădit accesul la unele profesiuni sau le sunt refuzate anumite privilegii de care se bucură numai bărbații. Aici nu mai e vorba doar de noroc. Discriminarea rasială și sexuală sunt injuste în modul cel mai evident. Ele sunt forme de inegalitate determinate de factori care nu ar trebui să influențeze condițiile de viață fundamentale ale omului. În numele dreptății, șansele ar trebui să fie egale pentru toți cei care au pregătirea necesară și este, fără îndoială, un fapt pozitiv ori de câte ori guvernele se străduiesc să aplice acest principiu ale egalității șanselor.

Mai greu sunt însă de apreciat inegalitățile care se ivesc în condiții normale, în care nu există nici un fel de discriminare rasială sau sexuală deliberată. Asta deoarece, chiar dacă şansele sunt egale şi orice individ cu pregătirea necesară poate fi admis într-o universitate, poate ocupa un post, poate cumpăra o casă sau poate candida la o anumită funcție - indiferent de rasă, religie, sex sau origine etnică - vor mai rămâne totuşi o mulțime de inegalități. Indivizii provenind din medii mai înstărite vor beneficia, de regulă, de o educație mai bună şi de resurse mai substanțiale, iar astfel vor fi mai bine pregătiți în competiția pentru posturile bune. Chiar într-un sistem care garantează egalitatea şanselor, unii oameni vor pleca din start cu un avantaj şi vor obține rezultate mult mai bune decât alții, ale căror aptitudini native sunt identice.

Mai mult decât atât, diferențele între aptitudinile native ale oamenilor vor produce mari diferențele în ce priveşte rezultatele finale, într-un sistem bazat pe competiție. Cei care posedă aptitudini de care societatea are mare nevoie vor putea câştiga mult mai mult decât cei lipsiți de priceperi sau talente deosebite. Şi aceste diferențe țin de norocul fiecăruia. Deşi oamenii sunt datori să-şi cultive şi să-şi exploateze însuşirile naturale, cei mai mulți dintre noi nu vom putea niciodată interpreta un rol ca Meryl Streep, picta ca Picasso sau construi automobile ca Henry Ford, oricât de mult ne-am strădui. Lucrul e valabil şi pentru realizări mai puțin îndrăznețe. Norocul de a poseda un talent înnăscut, ca şi acela de a proveni dintr-un mediu familial sau social favorizat, sunt factori importanți în determinarea statutului social şi material al individului într-o societate bazată pe concurență. Şanse egale produc rezultate inegale.

Aceste inegalități, spre deosebire de cele produse de discriminarea rasială şi sexuală, sunt rezultatul unor opțiuni şi acțiuni care nu par, în sine, nedrepte. Oamenii se ocupă de copiii lor şi încearcă să le ofere o educație cât mai bună, iar unii dintre ei pot dispune în acest scop de mai mulți bani decât alții. Oamenii plătesc pentru produsele,

serviciile, spectacolele de care doresc să beneficieze, iar unii producători de bunuri şi servicii sau unii artişti devin mai bogaţi decât alţii pentru că ceea ce oferă ei este căutat de un număr mai mare de oameni. Companii şi organizaţii de tot felul caută să angajeze persoane care să muncească bine şi plătesc salarii mari celor cu capacităţi deosebite. Dacă un restaurant e plin de clienţi, iar altul, alături, e pustiu pentru că cel dintâi are un bucătar excelent, iar cel de-al doilea nu, clienţii care aleg primul restaurant şi îl evită pe al doilea n-au comis prin aceasta nici o faptă imorală, deşi opţiunea lor are consecinţe negative asupra proprietarului şi angajaţilor celui de-al doilea restaurant şi asupra familiilor lor.

Astfel de efecte asupra oamenilor sunt foarte îngrijorătoare, mai ales când ele sunt foarte grave. În unele ţări, mari sectoare ale populaţiei trăiesc în sărăcie, de la o generaţie la alta. Dar, chiar şi într-o ţară prosperă ca Statele Unite, mulţi oameni pornesc în viaţă cu un dublu handicap, economic şi educaţional. Unii sunt în stare să depăşească aceste dezavantaje, dar e cu mult mai greu decât atunci când porneşti de pe o poziţie avantajată.

Cele mai îngrijorătoare sunt uriaşele inegalităţi între ţările bogate şi cele sărace în privinţa bunăstării materiale, îngrijirii medicale, accesului la educaţie şi gradului general de dezvoltare. Cei mai mulţi oameni de pe glob nu au nici cea mai mică şansă de a deveni vreodată atât de bogaţi ca cei mai săraci europeni, japonezi sau americani. Aceste mari inegalităţi, care ţin de şansa sau neşansa fiecăruia, ne apar cu siguranţă nedrepte. Ce ar trebui să facem însă pentru a le înlătura, în cazul în care suntem de acord că trebuie să facem ceva?

Trebuie să reflectăm atât la inegalitatea respectivă în sine, cât şi la remediul care ar putea să o diminueze sau să o elimine. Principala întrebare în legătură cu inegalităţile înseşi este: care *cauze* anume ale inegalităţilor sunt nedrepte? Principala întrebare în legătură cu soluţiile posibile este: ce *metode* de a acţiona asupra inegalităţilor sunt juste?

În cazul discriminării rasiale sau sexuale deliberate, răspunsurile sunt la îndemâna oricui. Cauza unei astfel de inegalități este nedreaptă pentru că a practica o astfel de discriminare înseamnă *a face* un lucru nedrept. Iar remediul este, pur şi simplu, să împiedici posibilitatea unei astfel de practici. Dacă proprietarul unui imobil refuză să închirieze camere unor negri, el trebuie să dea socoteală în fața legii.

Dar întrebările se complică în alte situații. Problema este că inegalități care par nedrepte pot fi produse de cauze în care sunt implicați indivizi care *nu fac* nimic rău. Pare nedrept că indivizi mult mai săraci din naştere decât alții sunt dezavantajați față de aceştia, şi nu din vina lor. Astfel de inegalități există însă pentru că unii oameni au reuşit să câştige mai mulți bani decât alții şi au încercat să-şi ajute copiii pe cât le-a stat în putință; de asemenea pentru că tendința oamenilor este de a se căsători cu oameni care fac parte din aceeaşi clasă socială şi economică, iar averea şi privilegiile sociale se acumulează şi se transmit de la o generație la alta. Acțiunile care împreună dau naştere acestor cauze - opțiuni profesionale, achiziții, căsătorii, moşteniri şi eforturi pentru asigurarea educației şi stării materiale a urmaşilor, nu par nedrepte în sine. Ce poate fi considerat nedrept e rezultatul final, şi anume că unii oameni pornesc în viață cu un handicap nemeritat.

Dacă o asemenea neşansă ni se pare nedreaptă, este probabil pentru că ni se pare nedrept ca oamenii să sufere consecințele unor dezavantaje pentru care n-au nici o vină şi care reprezintă doar rezultatul funcționării normale a sistemului socio-economic în care s-au născut. Unii dintre noi vor fi de părere că orice neşansă de care individul nu este vinovat, cum ar fi, de pildă, neşansa de a te fi născut cu un handicap fizic, ar trebui compensată, dacă se poate. Dar să lăsăm astfel de cazuri la o parte, în discuția de față. Să ne concentrăm asupra inegalităților nemeritate care apar din însăşi funcționarea societății şi a economiei, în mod deosebit într-o economie bazată pe competiție.

Cele două mari cauze ale acestor inegalități nemeritate sunt, așa cum am spus, diferențele între categoriile socio-economice cărora le aparțin oamenii prin naștere și diferențele între aptitudinile sau talentele naturale pe care le posedă ei pentru anumite profesiuni cerute pe piață. S-ar putea să ți se pară că nu e nimic nedrept în ce privește inegalitățile izvorâte din aceste cauze. Dar dacă ți se pare că ele sunt cumva nedrepte și dacă ești de părere că societatea ar trebui să le elimine, atunci va trebui să propui o soluție care va acționa fie asupra cauzelor propriu-zise, fie asupra efectelor lor în mod direct.

Cauzele propriu-zise, așa cum am văzut deja, constau în opțiuni relativ inofensive pe care mulți oameni le fac în legătură cu modul în care vor să-și cheltuiască timpul și banii și felul în care vor să-și trăiască viața. Să te amesteci în deciziile oamenilor în legătură cu ce produse vor cumpăra, ce vor face pentru copiii lor sau ce salariu anume vor plăti angajaților lor, e cu totul altceva decât să te amesteci în deciziile lor atunci când vor să jefuiască o bancă sau refuză anumite drepturi negrilor sau femeilor. Un amestec mai indirect în viața economică a indivizilor îl reprezintă sistemul de impozitare, mai ales impozitul asupra venitului și al moștenirilor, precum și anumite taxe asupra consumului, care pot fi stabilite astfel încât să-i afecteze mai mult pe cei bogați decât pe cei săraci. Aceasta ar fi una din modalitățile prin care un guvern poate încerca să reducă adâncirea, de la o generație la alta, a inegalităților materiale, obligându-i pe oameni să cedeze o parte din bani.

Mai importantă însă ar fi folosirea resurselor publice obținute de pe urma impozitelor pentru compensarea parțială a dezavantajelor legate de lipsa condițiile materiale și a accesului la educație, cu care se confruntă copiii familiilor care nu pot face față acestor dezavantaje prin forțe proprii. Asta încearcă să facă programele de asistență socială, utilizând sumele provenite din impozite pentru a oferi un minim necesar de asistență medicală, educație,

hrană şi condiţii de locuit. Astfel, inegalităţile sunt combătute în mod direct.,

Când e vorba însă de inegalităţile provenite din diferenţele dintre capacităţile oamenilor nu se poate face mare lucru pentru a interveni asupra cauzelor, căci ar însemna să abolim economia de piaţă însăşi. Atâta vreme cât există concurenţă pentru atragerea unor oameni spre anumite posturi, concurenţă între oameni pentru ocuparea anumitor locuri de muncă şi concurenţă între firme pentru atragerea clienţilor, unii indivizi vor câştiga mai mulţi bani decât alţii. Singura alternativă ar fi o economie centralizată în care toată lumea ar primi salarii aproximativ egale, iar repartiţia oamenilor la locurile lor de muncă s-ar face prin intermediul unei autorităţi centrale. Deşi a fost încercat, un astfel de sistem are consecinţe extrem de grave asupra libertăţii indivizilor, ca şi asupra eficienţei sale de ansablu - mult prea grave, în opinia mea, pentru a-l face acceptabil, deşi unii s-ar putea să fie de altă părere.

Dacă se doreşte reducerea inegalităţilor rezultate din diferenţele între capacităţile indivizilor, simultan cu menţinerea unei economii bazate pe competiţie, vor trebuie atacate inegalităţile înseşi. Asta se poate face printr-o creştere a impozitelor asupra veniturilor mari şi prin garantarea unor servicii publice gratuite către toţi indivizii sau către cei cu venituri reduse. Aceasta ar putea include plata unor compensaţii în bani către cei ale căror posibilităţi de câştig sunt foarte reduse, sub forma unui aşa-zis "impozit negativ pe venit". Nici una din aceste soluţii n-ar elimina complet inegalităţile injuste şi orice sistem fiscal va avea şi alte efecte, uneori imprevizibile, asupra economiei, inclusiv efecte asupra nivelului şomajului şi asupra populaţiei sărace, astfel încât problema găsirii unor remedii rămâne complicată.

Dar, ca să revenim asupra aspectului filosofic, măsurile necesare pentru reducerea inegalităţilor nemeritate care apar ca urmare a originii sociale diferite a indivizilor şi a însuşirilor lor native diferite implică amestecul în activităţile economice ale oamenilor, în primul rând prin

intermediul sistemului de impozite: guvernul ia bani de la unii pentru a-i ajuta pe alții. Aceasta nu este singura destinație a impozitelor şi nici măcar destinația principală. Mare parte din impozite este cheltuită în scopuri care îi avantajează mai degrabă pe cei bogați decât pe cei săraci. Dar ce ne interesează pe noi în discuția de față este aşa-numita impozitare *redistributivă*. Ea implică folosirea autorității guvernamentale pentru a interveni în activitățile oamenilor, dar nu pentru că aceste activități ar fi nedrepte în sine, ca furtul sau discriminarea, ci pentru că ele generează efecte care par nedrepte.

Unele voci susțin că impozitarea redistributivă nu este justă, pentru că guvernul n-ar trebui să intervină în viața oamenilor decât dacă aceştia comit fapte imorale, iar operațiunile economice care produc toate aceste inegalități nu sunt imorale, ci cât se poate de nevinovate. Aceste voci ar putea susține şi că inegalitățile rezultate nu sunt câtuşi de puțin injuste în sine: deşi ele sunt *nemeritate* şi nu apar din vina victimelor lor, societatea nu este obligată să le înlăture. Asta-i viața, s-ar putea spune, unii au mai mult noroc decât alții. Singura împrejurare în care suntem obligați să *facem* ceva e atunci când nenorocirea e rezultatul unei acțiuni imorale comise de un individ împotriva altuia.

Aceasta este o problemă politică destul de controversată, iar părerile sunt foarte împărțite. Unii oameni protestează mult mai vehement împotriva inegalităților care apar între oameni ca urmare a categoriilor sociale şi economice diferite cărora le aparțin ei prin naştere, decât împotriva celor provenite din diferențele între talentele sau capacitățile lor. Aceştia dezaprobă efectele pe care le are asupra indivizilor faptul că unii se nasc bogați, iar alții în mahalale, dar sunt de acord că omul are tot dreptul la tot ceea ce poate câştiga prin efortul propriu - astfel încât e cât se poate de just ca un individ să câştige foarte mult iar altul foarte puțin, ca urmare a faptului că primul posedă un talent căutat pe piață sau o capacitate deosebită pentru asimilarea unor tehnici

sofisticate de lucru, în timp ce al doilea nu este în stare decât de muncă necalificată.

Eu unul cred că inegalitățile provenite din oricare din aceste două cauze sunt injuste. Mi se pare în mod clar nedrept ca un sistem socio-economic să permită ca unii indivizi să trăiască în condiții de real dezavantaj material și social, pentru care nu sunt răspunzători, dacă o asemenea situație poate fi prevenită printr-un sistem de impozitare redistributivă și prin programe de asistență socială. Dar, pentru a ajunge la o concluzie în legătură cu toate acestea, trebuie să decizi mai întâi și care cauze anume ale inegalităților sunt injuste și ce remedii anume sunt legitime.

Am discutat mai ales despre problema dreptății sociale în cadrul unui anumit tip de societate. La nivel mondial, problema devine mult mai complicată, atât pentru faptul că inegalitățile sunt atât de uriașe, cât și pentru că e greu de spus ce soluții s-ar putea adopta în absența unui guvern internațional care ar putea percepe impozite la nivel internațional și care ar supraveghea eficiența utilizării lor. Problema înființării unui guvern la scară internațională nu se pune însă, ceea ce nu e tocmai rău pentru că ar fi, probabil, un guvern detestabil din multe puncte de vedere. Rămâne, totuși, problema dreptății la nivel global, deși e greu de spus cum ar putea fi ea soluționată în sistemul actual de state suverane independente.

9
Problema morții

Toți murim, dar părerile noastre în legătură cu ce reprezintă moartea diferă. Unii sunt convinşi că vor supraviețui şi după ce trupul lor va muri şi că vor merge în Rai sau în Iad sau cine ştie unde, sau că se vor transforma într-un spirit, sau că se vor reîntoarce pe Pământ într-un nou trup, nu neapărat ca ființă omenească. Alții cred că vor înceta să existe, că se vor stinge asemenea unei lumânări atunci când trupurile lor vor muri. Iar dintre cei care cred că vor înceta să existe, unora acest fapt li se pare îngrozitor, iar altora nu.

Se spune uneori că nimeni nu-şi poate concepe propria inexistență şi că prin urmare nu putem crede cu adevărat că existența noastră se va încheia odată cu moartea. Dar nu mi se pare că ar fi aşa. Sigur că nu poți să-ți concepi propria inexistență *din interior*. Nu poți concepe cum ar fi dacă ai fi complet anihilat, pentru că n-ar fi nicicum, din interior adică. Dar, în acelaşi sens, nu poți concepe nici cum ar fi dacă ai fi complet inconştient, nici măcar temporar. Faptul că nu-ți poți închipui cum ar fi, din interior, să fii inconştient, nu înseamnă că nu-ți poți închipui acest lucru deloc: nu trebuie decât să-ți închipui că te priveşti din exterior, în timp ce ai leşinat sau dormi adânc. Şi, deşi trebuie să fii conştient ca să-ți *închipui* aşa ceva, nu înseamnă că te închipui *pe tine* ca fiind conştient.

Acelaşi lucru se întâmplă şi cu moartea. Pentru a-ți imagina propria anihilare, trebuie să ți-o imaginezi din exterior - să-ți imaginezi propriul corp părăsit complet de viață şi de simțire. Pentru a-ți imagina ceva, nu e necesar

să-ți imaginezi cum ar fi *pentru tine* să ai o anume experiență. Când îți imaginezi propria înmormântare, nu-ți imaginezi imposibila situație de a fi *prezent* la propria ta înmormântare, ci îți imaginezi cum ar fi ea privită prin ochii altcuiva. Sigur că eşti viu în timp ce îți închipui propria moarte, dar aceasta nu constituie o problemă, aşa cum nu constituie o problemă nici faptul că, fiind conştient, îți poți închipui că eşti inconştient.

Problema supraviețuirii după moarte se leagă de problema raportului dintre minte şi corp, pe care am discutat-o anterior. Dacă dualiştii au dreptate şi fiecare individ este alcătuit dintr-un suflet şi un corp legate unul de celălalt, putem înțelege atunci cum ar putea fi posibilă viața după moarte. Ar însemna ca sufletul să poată exista independent şi să posede o viață spirituală care să nu depindă de corp. Astfel, el ar putea părăsi corpul la moartea acestuia, în loc să dispară odată cu el. N-ar putea avea acel tip de viață spirituală legată de acțiune şi de percepție senzorială şi care depinde de legătura cu corpul (decât dacă s-ar putea lega de un alt corp), dar poate că ar avea un cu totul alt fel de viață interioară, dependentă poate de cauze şi influențe complet diferite, de pildă de comunicarea nemijlocită cu alte suflete.

Eu cred că viața după moarte *ar putea* fi posibilă, dacă dualiştii au dreptate. Pe de altă parte, s-ar putea să nu fie posibilă, pentru că s-ar putea ca supraviețuirea sufletului şi menținerea lui în stare conştientă să depindă în întregime de suportul şi stimularea pe care le obține de la trupul în care sălăşluieşte şi s-ar putea să nu poată trece dintr-un trup în altul.

Dar, dacă dualiştii n-au dreptate şi procesele mentale au loc în creier şi sunt complet dependente de funcționarea biologică a creierului şi a întregului organism, atunci viața

după moarte este cu neputință. Sau, în termeni mai exacți, viața spirituală după moarte ar necesita restabilirea vieții biologie, fizice. Ar fi necesar ca *trupul* să revină la viață. Din punct de vedere tehnic, poate că acest lucru va fi posibil într-o zi. Ar putea deveni posibil să congelăm corpurile oamenilor atunci când ar muri, pentru ca apoi, cu ajutorul unei tehnologii medicale avansate, să remediem cauza morții şi să-i aducem din nou la viață.

Chiar dacă aşa ceva ar fi într-o zi posibil, rămâne totuşi întrebarea dacă persoana care ar fi readusă la viață cu câteva secole mai târziu, ai fi tu sau altcineva. Poate că dacă ai fi congelat după moarte şi corpul tău ar fi apoi readus la viață, cel care s-ar trezi n-ai fi *tu*, ci altcineva care ar semăna cu tine şi ar avea amintiri ale existenței tale de dinainte. Dar chiar dacă ar fi cu putință ca tu, acelaşi dintotdeauna, să-ți reîncepi viața în acelaşi trup după ce ai murit, nu la asta ne referim atunci când vorbim despre viața de după moarte. A supraviețui după moarte înseamnă, în accepția generală, a continua să trăieşti în afara corpului tău, care a murit.

E greu de spus cum am putea hotărî dacă avem sau nu un suflet care se poate despărți de trup. Dovezile de care dispunem nu arată decât că, *în timpul vieții,* viața conştientă depinde în întregime de ce se petrece în sistemul nostru nervos. Dacă ne bazăm pe observațiile noastre de zi cu zi mai degrabă decât să dăm crezare doctrinelor religioase sau afirmațiilor spiritiste despre posibilitatea de a comunica cu lumea celor morți, nu avem nici un motiv să credem în viața de apoi. Dar este acesta, oare, un motiv pentru a crede că *nu* există o viață de apoi? Eu aşa cred, dar alții preferă, poate, să nu se pronunțe asupra acestei probleme.

Poate că există însă şi oameni a căror certitudine în ce priveşte viața de după moarte se bazează numai şi numai pe

credința lor religioasă şi nu depinde de nici un fel de dovezi. Eu unul nu reuşesc să înțeleg prea bine cum sunt posibile astfel de certitudini bazate pe credință, dar este evident că anumitor oameni lucrul acesta li se pare mai puțin imposibil, ba chiar firesc.

Să ne întoarcem la celălalt aspect al problemei - ce ar trebui să *simțim* în legătură cu moartea. Este ea un lucru bun, rău sau neutru? Mă refer la ce este oare rezonabil să simți în legătură cu ideea propriei tale morți, mai puțin în legătură cu moartea altor oameni. Perspectiva morții ar trebuie să-ți deştepte oare sentimente de groază, de amărăciune, de indiferență sau de uşurare?

Evident, depinde de ce este moartea. Dacă există viață după moarte, perspectiva va fi sumbră sau fericită în funcție de locul unde va ajunge sufletul tău. Dar chestiunea mai dificilă şi mult mai interesantă, filosofic vorbind, este ce sentimente ar trebui să avem față de ideea morții în cazul în care ea reprezintă sfârşitul absolut. Este oare un lucru cumplit să încetezi să existi?

Părerile sunt împărțite. Unii oameni spun că inexistența, nefiind nimic, nu poate fi nici ceva bun, nici ceva rău pentru cineva care a murit. Alții susțin că anihilarea, întreruperea definitivă a evoluției pe care o putea urma viața ta în viitor, reprezintă răul suprem, chiar dacă este un rău cu care ne confruntăm cu toții. Alții însă consideră moartea o binecuvântare - sigur, nu atunci când survine prea devreme, ci în cele din urmă - pentru că plictiseala unei vieți fără de sfârşit ar fi greu de îndurat.

Dacă moartea neurmată de nimic este un fapt fie bun, fie rău pentru cel care moare, ea trebuie să fie un bine sau un rău *negativ*. Întrucât în sine ea nu e nimic, atunci nu poate fi nici plăcută, nici neplăcută. Dacă e un lucru bun, probabil e pentru că înseamnă absența unui lucru rău (ca plictisul sau

durerea); dacă e un lucru rău, e pentru că înseamnă absența unui lucru bun (ca experiențele interesante sau plăcute).

Acum, se pare că moartea nu poate avea nici un fel de valoare, nici pozitivă, nici negativă, pentru că nu poți să-i faci nici vreun bine, nici vreun rău cuiva care a murit iar, la urma urmei, chiar şi un bine sau un rău *negativ* trebuie să i se întâmple *cuiva*. Dar dacă ne gândim mai bine, nu aici se află problema. Putem spune că pentru persoana care *era în viață* moartea a reprezentat un lucru bun sau rău. De pildă, să presupunem că acel individ se află închis într-o clădire care a luat foc şi că o grindă se prăbuşeşte peste el, lovindu-l în cap şi omorându-l instantaneu. Ca urmare, el e salvat de la chinul de a muri ars. Mi se pare că în acest caz putem spune că omul a avut noroc că a murit fără dureri, pentru că astfel a fost cruțat de o moarte mult mai chinuitoare. La momentul respectiv, moartea a fost un bine negativ, pentru că l-a salvat de la un rău absolut cert pe care ar fi fost nevoit să-l îndure în următoarele cinci minute. Iar faptul că el nu se mai poate bucura de acel bine negativ nu înseamnă că faptul în sine n-a fost benefic pentru el. "El" se referă la cel care trăia şi care ar fi suferit dacă n-ar fi murit.

Acelaşi lucru se poate spune despre moarte ca rău negativ. Când mori, toate lucrurile bune din viața ta iau sfârşit. S-a terminat cu mâncarea, cu filmele, cu călătoriile, cu discuțiile, cu dragostea, cărțile, munca, muzica şi cu orice altceva. Dacă toate aceste lucruri le-am considera bune, absența lor e rea. Bineînțeles, nu o să-ți fie *dor* de ele - moartea nu e un fel de carceră. Dar încetarea tuturor lucrurilor bune din viață odată cu încetarea vieții înseşi pare să fie în mod clar un rău negativ pentru ființa care era vie şi acum e moartă. Când moare cineva pe care îl cunoaşteam ne pare rău nu numai pentru noi, ci şi pentru el, pentru că nu mai poate vedea soarele cum străluceşte astăzi pe cer sau

pentru că nu mai poate simți mirosul proaspăt de pâine prăjită.

Când te gândeşti la moartea ta, faptul că toate lucrurile bune din viață vor lua sfârşit constituie cu siguranță o sursă de regrete. Dar asta nu e tot, se pare. Cei mai mulți oameni doresc ca lucrurile care le plac în viață să nu înceteze, ci să continue, dar pentru unii perspectiva inexistenței este înspăimântătoare în sine, într-un fel pe care nimic din cele spuse până acum nu îl poate explica suficient. Gândul că lumea va merge înainte fără tine, că tu nu vei mai fi *nimic,* e foarte greu de acceptat.

E greu de spus exact de ce. Acceptăm cu toții faptul că a existat o vreme înainte de a ne fi născut, când nu existam. De ce ne-ar tulbura atunci atât perspectiva inexistenței noastre după moarte? Dar parcă nu-i acelaşi lucru. Perspectiva inexistenței este înspăimântătoare, cel puțin pentru mulți dintre noi, într-un fel în care inexistența de dinaintea naşterii nu pare deloc a fi.

Frica de moarte e ceva foarte bizar, deşi regretele legate de moarte nu sunt. E uşor de înțeles dorința de a avea mai multă viață şi de a ne bucura mai mult de ea, şi de aceea moartea ne apare ca un rău negativ. Dar cum ar putea *perspectiva* propriei tale inexistențe să fie alarmantă într-un mod pozitiv? Dacă într-adevăr existența noastră ia sfârşit odată cu moartea, atunci nu există nici o perspectivă şi, deci, de ce anume ne-ar putea fi frică? Logic vorbind, s-ar părea că ar trebui să ne fie frică de moarte doar dacă într-adevăr *vom supraviețui* după moarte şi dacă vom suferi poate cine ştie ce transformare înspăimântătoare. Dar asta nu-i împiedică pe cei mai mulți oameni să creadă că anihilarea este unul din cele mai cumplite lucruri care li s-ar putea întâmpla.

10
Sensul vieții

Poate că ți-ai spus uneori că nimic nu contează de fapt, pentru că peste două sute de ani vom fi deja morți de mult. E un gând ciudat pentru că nu e deloc evident de ce faptul că vom fi morți peste două sute de ani trebuie să implice că nimic din ce facem acum nu are vreo importanță.

Ideea ar fi că suntem angrenați într-un fel de competiție frenetică, în efortul de a ne atinge scopurile şi de a realiza ceva în viață, dar că toate astea n-au sens decât dacă realizările noastre vor dăinui în timp. Dar ele nu vor dăinui. Chiar dacă vei scrie o carte mare, pe care oamenii vor continua să o citească şi peste câteva mii de ani, până la urmă sistemul solar tot se va răci sau, treptat, expansiunea universului se va opri, iar acesta va începe să se contracte, prăbuşindu-se complet în final şi orice urmă a eforturilor tale va dispărea definitiv. În orice caz, nu putem spera nici măcar la o fărâmă dintr-o astfel de nemurire. Dacă ceea ce facem are cât de cât un rost, atunci rostul trebuie găsit în ceea ce se întâmplă în timpul cât trăim.

De ce e oare, atunci, acest rost greu de găsit? Eşti, bineînțeles, în stare să explici ce rost au majoritatea lucrurilor pe care le faci. Munceşti pentru a câştiga bani, pentru a putea să te întreții pe tine şi, probabil, familia ta. Mănânci pentru că ți-e foame, dormi pentru că eşti obosit, faci o plimbare sau telefonezi unui prieten pentru că îți face plăcere, citeşti ziarul să afli ce se mai întâmplă în lume. Dacă n-ai face oricare din lucrurile astea, ai fi nefericit. Deci, care e problema?

Problema e că, deşi există justificări şi explicații pentru cele mai multe din lucrurile importante sau mărunte pe care

le facem *în timpul* vieții, nici una din acestea nu explică rostul vieții tale luate ca întreg - întregul căruia îi dau naştere toate aceste activități, toate aceste succese şi eşecuri, eforturi şi dezamăgiri. Dacă te gândeşti la viață ca întreg, ea nu pare să aibă nici un rost. Privind lucrurile din afară, n-ar avea nici o importanță dacă n-ai fi existat niciodată. Şi după ce vei înceta să existi, nu va conta că ai existat.

Firește, existența ta are importanță pentru anumiți oameni - părinții tăi şi alte persoane care țin la tine - dar, considerate în ansamblu, nici viețile lor n-au vreun rost, aşa că, în final, n-are nici o importanță că tu ai vreo importanță pentru ei. Tu contezi pentru ei şi ei contează pentru tine şi asta ar putea da vieții tale un anumit sentiment de justificare dar, de fapt, nu faceți decât să vă dați apă la moară reciproc, ca să zicem aşa. Odată ce un om există, el va avea nevoi şi preocupări care vor face ca anumite lucruri şi anumiți oameni din viața lui să aibă un anume rost pentru el. Dar *ansamblul* nu are rost.

Are însă vreun rost că n-are nici un rost? "Ei, şi ce?" ai putea spune. "E de-ajuns că are importanță dacă ajung la gară înainte să plece trenul sau dacă mi-am adus aminte să dau de mâncare pisicii. N-am nevoie de mai mult să pot merge înainte." E un răspuns cât se poate de bun. Dar nu e satisfăcător decât dacă poți într-adevăr să eviți să vezi lucrurile dintr-o perspectivă mai largă şi să te întrebi cam ce sens au ele în ansamblul lor. Căci, odată ce-ți pui o astfel de întrebare, se ridică posibilitatea ca viața ta să nu aibă nici un sens.

Gândul că vei fi mort peste două sute de ani este doar o modalitate de a-ți privi viața ca fiind inclusă într-un context mai larg, aşa încât sensul lucrurilor mai mărunte din cadrul ei pare a nu fi de ajuns, pare că lasă în suspensie o întrebare mai importantă. Ce-ar fi însă dacă viața ta în ansamblu ar avea un sens în relație cu ceva mai cuprinzător? Ar însemna atunci că, până la urmă, are un sens ?

Sunt diverse moduri în care viața ta ar putea dobândi un sens mai larg. Ai putea face parte dintr-o mişcare socială sau politică ce ar crea o lume mai bună, spre folosul generațiilor viitoare. Sau ai putea doar să-i ajuți pe copiii tăi şi pe urmaşii lor să ducă o viață mai bună. Sau viața ta ar putea căpăta sens într-un context religios, aşa încât traiul tău pe pământ ar fi doar o pregătire pentru veşnicia pe care o vei afla în comuniune cu Dumnezeu.

În ce priveşte acele rosturi pe care le-ar putea avea viața şi care depind de relațiile cu alți oameni, chiar oameni care se vor naşte în viitorul îndepărtat, am indicat deja ce problemă apare. Dacă viața unui individ are un sens ca parte a unui lucru mai cuprinzător, se poate întreba, despre acest lucru mai cuprinzător, ce sens are *el*? Fie va exista un răspuns în funcție de ceva şi mai cuprinzător, fie nu. Dacă da, vom repeta pur şi simplu întrebarea. Dacă nu, căutarea noastră s-a încheiat, odată ce am ajuns la ceva care nu are nici un sens. Dar, dacă această lipsă de sens este acceptabilă în privința lucrului aceluia mai cuprinzător din care face parte şi viața noastră, de ce n-ar fi ea acceptabilă de la bun început şi în privința vieții noastre luate în ansamblul ei? De ce n-ar fi perfect acceptabil ca viața ta să n-aibă nici un sens? Şi dacă n-ar fi, atunci de ce e acceptabil acest lucru în privința contextului mai larg? De ce nu suntem obligați să punem aceeaşi întrebare - "Dar care e sensul *acestor* lucruri?" - în legătură cu istória omenirii, cu succesiunea generațiilor şi aşa mai departe?

Apelul la un sens religios al vieții e oarecum diferit. Dacă eşti de părere că sensul vieții tale e dat de împlinirea scopurilor lui Dumnezeu, care te iubeşte, şi de întâlnirea cu El în viața veşnică, atunci pare deplasat să întrebi: "Dar sensul *acestui* lucru, care este?". Se presupune că e vorba de ceva care are sens în sine şi care nu poate avea nici un scop în afara sa. Dar, tocmai din această cauză, acest tip de explicație ridică o serie de probleme.